4179-4180

3 ago/7 set 2024
Quindicinale
Anno 175

LA CIVILTÀ CATTOLICA

L'economia non uccide per caso

La psicologia positiva

Le elezioni fasciste del 1924

Franz Kafka

Abimelech e la fraternità tradita

San Tommaso giurista

Accogliere i rifugiati
e recuperare il senso di fraternità

Missionari nell'ambiente digitale

Lo spirituale nel cinema:
intervista al regista Eugène Green

Giuseppe Frassinetti (1804-1868)

LA CIVILTÀ CATTOLICA

RIVISTA INTERNAZIONALE DEI GESUITI

Direzione, amministrazione e gestione della pubblicità:
via di Porta Pinciana, 1 - 00187 Roma.

Telefoni: (06) 69.79.201; fax (06) 69.79.20.22;
abbonamenti (06) 69.79.20.50.

Tutti i diritti sono riservati. È vietata la riproduzione dei testi, anche parziale, con qualsiasi mezzo, compresa stampa, copia fotostatica, microfilm e memorizzazione elettronica, se non espressamente autorizzata per iscritto.
Nel rispetto del «Codice in materia di protezione dei dati personali», La Civiltà Cattolica garantisce che i dati personali relativi agli abbonati sono custoditi nel proprio archivio elettronico con le opportune misure di sicurezza e sono trattati conformemente alla normativa vigente.

Registrata presso il Tribunale di Roma con il n. 394/48 (14 settembre 1948)
Finito di stampare il 23 luglio 2024
Varigrafica Alto Lazio srl
via Cassia km 36,300 - Zona Ind. Settevene
01036 Nepi (Viterbo)
Spedito il 3 agosto 2024

La testata fruisce dei contributi diretti editoria L. 198/2016 e d.lgs 70/2017 (ex L. 250/90)

Copertina:
Fedrigoni Tintoretto Neve FSC® da 140g
Interni (carta 100% fibre di riciclo):
Fedrigoni Freelife Cento White FSC® da 70g

Unione Stampa Periodica Italiana
– ISSN 0009-8167

Rivista quindicinale di cultura fondata nel 1850
24 quaderni in 4 volumi all'anno.

Direttore:
NUNO DA SILVA GONÇALVES S.I.

Collegio degli scrittori de «La Civiltà Cattolica»:
Nuno da Silva Gonçalves S.I. (direttore),
Giovanni Cucci S.I. (vicedirettore),
Domenico Ronchitelli S.I. (caporedattore),
Jean-Pierre Bodjoko S.I., Diego Mattei S.I.,
Giovanni Sale S.I., Claudio Zonta S.I.

Scrittori emeriti:
Federico Lombardi S.I., Giancarlo Pani S.I.,
Antonio Spadaro S.I.

Corrispondenti:
Fernando de la Iglesia Viguiristi S.I. (Spagna),
Joseph You Guo Jiang S.I. (Repubblica popolare cinese),
Friedhelm Mennekes S.I. (Germania), David Neuhaus S.I. (Israele), Vladimir Pachkov S.I. (Federazione Russa),
Marc Rastoin S.I. (Francia), Jean-Pierre Sonnet S.I. (Belgio), Paul Soukup S.I. (Usa), Marcel Uwineza S.I. (Rwanda), Benoît Vermander S.I. (Repubblica popolare cinese), Andrea Vicini S.I. (Usa)

Direttore responsabile:
Giovanni Sale S.I.

General manager: Felice Di Basilio
Segretario di direzione: Simone Sereni
Segreteria: Lucia Giomo
Impaginazione: Fiammetta M. Caravelli, Gaia Rispoli
Progetto grafico: Turi Distefano

BEATUS POPULUS, CUIUS DOMINUS DEUS EIUS

SOMMARIO 4179-4180

3 ago/7 set 2024
Quindicinale
Anno 175

209 L'ECONOMIA NON UCCIDE PER CASO
La Civiltà Cattolica

212 LA PSICOLOGIA POSITIVA. UNO SGUARDO DIFFERENTE SULLA VITA
Giovanni Cucci S.I.

223 LE ELEZIONI FASCISTE DEL 1924
Giovanni Sale S.I.

236 FRANZ KAFKA, OVVERO UNO SCRITTORE DI GRADO ZERO
Diego Mattei S.I.

252 ABIMELECH E LA FRATERNITÀ TRADITA
Vincenzo Anselmo S.I.

261 SAN TOMMASO GIURISTA
Ottavio De Bertolis S.I.

276 ACCOGLIERE I RIFUGIATI E RECUPERARE IL SENSO DI FRATERNITÀ
Camillo Ripamonti S.I.

285 MISSIONARI NELL'AMBIENTE DIGITALE: PENSARE
LA SINODALITÀ AL TEMPO DELLE RETI
Bruno Franguelli S.I. – Moisés Sbardelotto

300 LO SPIRITUALE NEL CINEMA: INTERVISTA AL REGISTA
EUGÈNE GREEN
Piero Loredan S.I.

312 GIUSEPPE FRASSINETTI: LA SPIRITUALITÀ E LA PASTORALE
DELLA CONFESSIONE NELL'OTTOCENTO ITALIANO
Nuno da Silva Gonçalves S.I.

328 ABITARE NELLA POSSIBILITÀ

332 RASSEGNA BIBLIOGRAFICA

PROGRAMMA
giovani —
— e lavoro

Entra nel **mondo del lavoro** grazie ai nostri corsi di formazione gratuiti.

Il **Programma Giovani e Lavoro** del **Gruppo Intesa Sanpaolo** in collaborazione con **Generation Italy** offre a chi ha tra i 18 e i 29 anni la possibilità di candidarsi a **corsi di formazione intensivi e gratuiti** nei settori **Hi-Tech, Cybersecurity, Industria meccanica di precisione, Vendite, Alberghiero e Ristorazione e ora anche Data Engineering**.

Scopri di più su:

intesasanpaolo.com

PER IL SOCIALE
INTESA SANPAOLO

IN COLLABORAZIONE CON
Generation
ITALY

La metodologia formativa e la selezione dei candidati ai corsi è rimessa alla valutazione di Generation Italy, fondazione non-profit della società McKinsey & Company.

EDITORIALE

209 L'ECONOMIA NON UCCIDE PER CASO

La Civiltà Cattolica

L'orrore della catena di situazioni e di scelte individuali che hanno portato il 19 giugno scorso alla morte del bracciante indiano Satnam Singh nei campi intorno a Latina stimolerà finalmente qualche intervento utile alle tantissime persone che ogni giorno sono costrette a lavori non dignitosi, malpagati, senza alcuna attenzione alla sicurezza e, normalmente, irregolari? Si tratta di storie che ritornano ciclicamente alla ribalta. La tentazione della sfiducia è forte. Politica, amministrazioni, mondo delle imprese, sindacati, associazioni dei consumatori e coscienze dei singoli come integreranno questo ennesimo tributo all'idolo dell'economia che uccide?

ARTICOLI

212 LA PSICOLOGIA POSITIVA. UNO SGUARDO DIFFERENTE SULLA VITA

Giovanni Cucci S.I.

È opinione diffusa che la psicologia e la psicoanalisi, per non parlare della psichiatria, si occupino soprattutto del versante «malato» del comportamento umano: ne interpretano i sintomi, le possibili conseguenze, in vista di una modalità efficace di cura. Pur riconoscendo l'aiuto offerto in termini di cura del disagio, da diverso tempo si assiste invece al sorgere di nuove tendenze, riprese in particolare dalla cosiddetta «psicologia positiva», interessata a rilevare cosa renda la vita appagante, felice, piuttosto che limitarsi a indagarne gli aspetti malati. L'articolo ne presenta alcune caratteristiche salienti, soprattutto in ordine alla rilevazione degli aspetti capaci di promuovere la qualità della vita.

223 LE ELEZIONI FASCISTE DEL 1924

Giovanni Sale S.I.

A un secolo di distanza dalle prime elezioni fasciste dell'aprile 1924, che legittimarono non solo il nuovo governo guidato da Benito Mussolini, ma anche il «dominio» del fascismo sull'Italia e sulla vita degli italiani, ci pare opportuno ricordare dal punto di vista storico quelle vicende. Mentre Mussolini, con la Marcia su Roma del 1922, andò al potere con una sorta di pseudo-colpo di Stato, approvato dal re e da gran parte della classe politica liberale al potere, il fascismo si impossessò delle leve del Paese, utilizzando uno strumento tipico delle democrazie liberali: le elezioni politiche. In tal modo guadagnò, anche con l'uso del sopruso e della violenza contro gli avversari politici, la fiducia di gran parte degli italiani e diede al nuovo ordinamento una verniciatura di legittimità formale.

236 FRANZ KAFKA, OVVERO UNO SCRITTORE DI GRADO ZERO

Diego Mattei S.I.

«Le grandi immagini letterarie del Novecento sono di Franz Kafka. Il commesso viaggiatore Gregor Samsa, che una mattina si sveglia trasformato in uno scarafaggio. […] Josef K., che viene arrestato senza aver fatto nulla di male. Un agrimensore che vorrebbe essere ricevuto. L'apparato di una colonia penale e il suo ufficiale». Il suo cognome si è persino trasformato in aggettivo: situazione kafkiana, luogo kafkiano, esperienza kafkiana. Quest'anno ricorre il centenario della sua morte. Ma chi era Franz Kafka, scrittore fra i più enigmatici del XX secolo?

252 ABIMELECH E LA FRATERNITÀ TRADITA

Vincenzo Anselmo S.I.

Nel libro dei Giudici il personaggio di Abimelech è tra i più controversi. Egli, infatti, viene paragonato a un rovo che, quando brucia, consuma drammaticamente sé stesso e chi gli sta intorno. Per diventare re, Abimelech uccide prima i fratelli di sangue e successivamente, per consolidare il proprio dominio, elimina coloro che si consideravano suoi fratelli, cioè i fratelli di sua madre, suoi alleati. La conquista del potere diventa così un male all'ennesima potenza, perché uccide ogni fraternità possibile. L'Autore è professore di Sacra Scrittura presso la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Sezione San Luigi, di Napoli.

261 SAN TOMMASO GIURISTA

Ottavio De Bertolis S.I.

San Tommaso non è stato un giurista nel senso moderno del termine: egli era un teologo, che parlava però di diritto con molta competenza, postulando un'antropologia teologica e un universo valoriale molto diverso dal nostro. Ecco perché è necessario tematizzare le differenze tra il nostro mondo e il suo: così nel Medioevo il diritto non era un prodotto della volontà del legislatore, ma piuttosto un ordine delle cose, e per questo non ha senso usare la categoria moderna di diritto soggettivo. Ancora, per l'Aquinate legge e diritto non sono la stessa cosa, e l'esperienza giuridica si svolge tra i fuochi di questa ellisse. In particolare, la legge umana è solo un caso di un ordine più ampio, costituito dalla legge eterna e dalla legge naturale, che traducono un pensiero teologico, etico, e quindi giuridico. L'Autore è cappellano di Sapienza Università di Roma.

FOCUS

276 ACCOGLIERE I RIFUGIATI E RECUPERARE IL SENSO DI FRATERNITÀ

Camillo Ripamonti S.I.

Il quadro che emerge dal Rapporto annuale 2023 del Centro Astalli, il Servizio dei gesuiti per i rifugiati in Italia, è una situazione difficile circa il diritto d'asilo in Europa e in Italia. Il Patto europeo su migrazione e asilo, votato all'inizio del mese di aprile del 2024 dal Parlamento europeo, è la formalizzazione di una tendenza sempre più diffusa a un atteggiamento difensivo nei confronti di chi arriva in Europa fuggendo da guerre, cambiamenti climatici e povertà. Il Centro Astalli ripropone invece la strada dell'inclusione sociale paziente e quotidiana come unica via possibile a un futuro di speranza. L'Autore è presidente del Centro Astalli – JRS Italia.

VITA DELLA CHIESA

285 MISSIONARI NELL'AMBIENTE DIGITALE: PENSARE LA SINODALITÀ AL TEMPO DELLE RETI

Bruno Franguelli S.I. – Moisés Sbardelotto

Fin dall'inizio del suo pontificato, papa Francesco ha chiamato la Chiesa all'uscita missionaria. Tra le strade da percorrere ci sono anche quelle digitali, «congestionate di umanità». Questo testo vuole essere un contributo alla riflessione e al dibattito intorno al prossimo Sinodo, alla luce del sogno di papa Francesco di un'«opzione missionaria capace di trasformare tutto», affinché la missione digitale possa favorire la costruzione dell'unità negli ambienti sia sociali sia ecclesiali. B. Franguelli è dottorando in Scienze Sociali presso la Pontificia Università Gregoriana; M. Sbardelotto è professore di Teologia pratica nella *Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais* (Brasile).

INTERVISTA

300 LO SPIRITUALE NEL CINEMA: INTERVISTA AL REGISTA EUGÈNE GREEN

Piero Loredan S.I.

A Eugène Green, nella cornice del 77º Festival di Cannes, è stato assegnato il *Premio Robert Bresson Speciale* per ricordare i 25 anni dalla morte del regista francese e dall'istituzione del riconoscimento a lui intitolato. Si tratta di un segno di stima per cineasti capaci di scavare l'umano per trovare tracce di speranza, comunione e bellezza. I film di Green, mostrando la realtà spirituale nascosta, «allenano» a uno sguardo contemplativo sul mondo. L'Autore è studente di teologia presso *Facultés Loyola Paris*.

LUOGHI DELL'INFINITO

Lasciati stupire dalla bellezza

Un anno di abbonamento, cartaceo più digitale,
a soli € 39 anziché € 46,20

La sola edizione digitale a € 19,99

"Luoghi dell'Infinito" è il mensile di Avvenire dove arte, natura, storia e religione s'incontrano nel segno della bellezza. Ogni primo martedì del mese, una mappa di itinerari dello stupore attraverso le civiltà antiche e le culture moderne, le grandi stagioni dell'arte, i santuari della natura e i segni del sacro modellati dal cristianesimo e dalle altre religioni.

Abbonati subito! Chiama il numero verde **800 82 00 84**

Per informazioni: **abbonamenti@avvenire.it**

Venticinque anni di grandi firme per "Luoghi dell'Infinito": Eraldo Affinati, Antonia Arslan, Marc Augé, Zygmunt Bauman, Enzo Bianchi, Mario Botta, Anna Maria Cànopi, Loris Capovilla, Franco Cardini, Flavio Caroli, Luciano Chailly, Angelo Comastri, Maria Antonietta Crippa, Philippe Daverio, Erri De Luca, Roger Etchegaray, Cosimo Damiano Fonseca, Bruno Forte, Carlo Maria Giulini, Stanislaw Grygiel, Dominique Lapierre, Giuseppe Laras, Mario Luzi, Carlo Maria Martini, Richard Meier, Alda Merini, Roberto Mussapi, Guido Oldani, Ermanno Olmi, Antonio Paolucci, Abbé Pierre, Elena Pontiggia, Paolo Portoghesi, Giovanni Raboni, Gianfranco Ravasi, Ermes Ronchi, Davide Rondoni, Pierangelo Sequeri, Vittorio Sgarbi, Tomas Spidlik, Timothy Verdon, Krzysztof Zanussi. Grandi autori anche per la fotografia: Aurelio Amendola, Nick Brandt, Giovanni Chiaramonte, Elio Ciol, Mimmo Iodice, Steve McCurry, Pepi Merisio, Sebastião Salgado.

PROFILO

312 GIUSEPPE FRASSINETTI: LA SPIRITUALITÀ E LA PASTORALE DELLA CONFESSIONE NELL'OTTOCENTO ITALIANO

Nuno da Silva Gonçalves S.I.

Nella sua attività di scrittore, il sacerdote genovese Giuseppe Frassinetti (1804-68) si è concentrato sui principali temi spirituali e pastorali del suo tempo, soprattutto sulla formazione del clero, ben consapevole che l'ambiente ecclesiastico era scosso dalle divisioni causate da questioni politiche, cui si aggiungeva un residuo di giansenismo. La sua spiritualità cristocentrica lo porta a vedere la santità come la via della fiducia e dell'amore confidente, che egli cerca di trasmettere a tutte le categorie di persone, con senso di concretezza e di essenzialità. L'articolo presenta le raccomandazioni di Frassinetti riguardo alla confessione, dove si riscontra un tipo di spiritualità e di esperienza religiosa che sottolinea l'accoglienza e la benignità, sulla scia dell'insegnamento di sant'Alfonso Maria de' Liguori.

328 ABITARE NELLA POSSIBILITÀ

«Il verbo di fronte» 328 – *«The Tunnel to Summer», di Tomohisa Taguchi* 329 – *«Il Cristo» di Salvador Dalí* 330 – *Vico Viviani secondo Fiorenza Calogero* 331.

332 RASSEGNA BIBLIOGRAFICA

Bollati G. 339 – Gratteri N. 337 – Legrenzi P. 332 – Masi A. 340 – Mazzocco M. 334 – Nicaso A. 337 – Sendak M. 342 – Tanzarella S. 335.

L'ECONOMIA NON UCCIDE PER CASO

L'orrore della catena di situazioni e di scelte individuali che hanno portato il 19 giugno scorso alla morte del bracciante indiano Satnam Singh nei campi intorno a Latina stimolerà finalmente qualche intervento utile alle tantissime persone che ogni giorno sono costrette a lavori non digitosi, malpagati, senza alcuna attenzione alla sicurezza e, normalmente, irregolari? Secondo le stime più recenti dell'ufficio studi del Cgia di Mestre, in Italia ci sono oltre tre milioni di lavoratori irregolari. Solo in ambito agricolo, secondo l'Osservatorio Placido Rizzotto e della Flai-Cgil, nel 2021 circa 230.000 persone lavoravano nelle campagne senza contratti regolari di lavoro. Di queste, 55.000 erano donne, e il 30% era costituito da cittadini italiani o dell'Unione europea. Si ritiene che oltre il 25% dei braccianti in Italia lavori in nero.

Sono numeri e storie che ritornano ciclicamente alla ribalta, e quindi la tentazione della sfiducia è forte. Una volta accertati fatti e protagonisti, anche questa volta abbiamo assistito alle dichiarazioni che deplorano le morti sul lavoro, all'aggiornamento periodico della relativa contabilità, alla riscoperta del caporalato, allo scaricabarile sulle responsabilità, alla ripetizione dei mantra su controlli, sicurezza e «pugno duro» contro i prevaricatori e così via. E poi? Politica, amministrazioni, mondo delle imprese, sindacati, associazioni dei consumatori e coscienze dei singoli come integreranno questo ennesimo tributo all'idolo dell'economia che uccide?

È bene ricordare che «l'economia che uccide, che esclude, che inquina, che produce guerra, non è economia», ma «una perversione dell'economia stessa e della sua vocazione». Lo ha scritto papa Francesco nel suo *Messaggio ai giovani dell'evento «The economy of*

Francesco», il 6 ottobre 2023. Però l'economia – quella dello sfruttamento di persone e risorse naturali, della speculazione, dell'extraprofitto – non è una realtà impersonale che uccide da sé. Come per tutti gli idoli, sono le scelte quotidiane di coloro che le sono devoti a offrirle in sacrificio corpi, sogni e anni di vita.

Un fenomeno strutturale

Una frase di uno dei tanti braccianti agricoli dell'Agro Pontino – «Se non ci fossero lavori come quello di Singh, le zucchine starebbero a nove euro al chilo» – è stata subito usata da alcuni come «giustificazione» delle condizioni di lavoro di chi fa crescere gli ortaggi che mangiamo. Si tratta, però, di una mezza verità, che di fatto sposta l'attenzione dal centro ai margini estremi della filiera di produzione e distribuzione alimentare, ossia al consumatore finale e all'azienda agricola. Non è una fatalità che la lunga filiera logistica e di distribuzione che sta fra i tanti poveri Singh e le nostre tavole chieda, oltre a braccia e vite, dividendi per gli azionisti, nonché margini di ricarico e premi di produzione sproporzionati. E poi però paghi alle aziende agricole poche decine di centesimi al chilo per i pomodori freschi. L'economia non uccide per caso.

È certamente opportuno ricordare la responsabilità dei consumatori, che con le loro scelte possono decidere di premiare imprenditori e commercianti onesti e coraggiosi. Ma l'autoconsapevolezza sul solo lato del consumo appare gravemente insufficiente, soprattutto in un contesto sempre più frammentato e individualistico. «Se si tralascia di intervenire sulla determinante principale del fenomeno – l'architettura della filiera economica che la genera –, non ci può essere campagna di ispezioni o di contrasto che possa far fronte a un fenomeno alimentato in modo così strutturale» (A. Tardiola, «Senza interventi non si sconfigge il caporalato», in *www.rivistailmulino.it*, 27 giugno 2024).

Le possibili soluzioni? Secondo Andrea Tardiola, ex direttore generale dell'Inail, un esempio virtuoso è quello del *Documento unico di regolarità contributiva* (Durc) che, in chiave sperimentale, è stato introdotto per i lavori edilizi della ricostruzione del Centro Italia dopo il terremoto del 2016. Il Durc serve ad attestare la

congruità tra i lavoratori impiegati in un cantiere e l'entità delle opere da realizzare. Non sembra dunque impossibile immaginare un analogo sistema per gli acquisti di produzioni agricole effettuati dalle aziende della trasformazione o della distribuzione. Una delle ragioni, se non la principale, per cui non lo si fa – sostiene Tardiola – «è che la sua introduzione andrebbe a generare un'importante redistribuzione della ricchezza lungo la filiera produzione-trasformazione-distribuzione-consumo».

Una buona economia ha bisogno di buoni imprenditori

L'insegnamento di papa Francesco è ricco di richiami all'inaccettabilità di un'economia che uccide e della cultura dello scarto. Un riferimento tra gli altri è senz'altro il suo discorso allo stabilimento Ilva di Genova nel 2017. Il Pontefice in quell'occasione ha ricordato che il lavoro dignitoso è al centro del patto sociale, perché, «quando non si lavora, o si lavora male, si lavora poco o si lavora troppo, è la democrazia che entra in crisi» (Francesco, *Discorso in occasione dell'incontro con il mondo del lavoro*, 27 maggio 2017).

Nei giorni immediatamente successivi alla morte del bracciante indiano, alcuni si sono giustamente espressi affinché non venissero criminalizzati gli imprenditori in quanto tali. Papa Francesco, sempre in quell'occasione del 2017, ha messo in luce proprio il ruolo dell'imprenditore per una «buona economia»: perché «il vero imprenditore conosce i suoi lavoratori, perché lavora accanto a loro, lavora con loro». Invece, l'imprenditore speculatore assomiglia al «mercenario» della parabola del Buon Pastore: «Lo speculatore non ama la sua azienda, non ama i lavoratori, ma vede azienda e lavoratori solo come mezzi per fare profitto». Con tali imprenditori, «l'economia perde volto e perde i volti». È un'economia astratta e spietata.

Ricordando una delle sue vittime più recenti, non possiamo che augurarci che il sussulto delle coscienze e di solidarietà porti a scelte coraggiose e coerenti in difesa della dignità umana, a cominciare dallo scrupoloso e improrogabile rispetto della legalità in ambito lavorativo.

La Civiltà Cattolica

LA PSICOLOGIA POSITIVA. UNO SGUARDO DIFFERENTE SULLA VITA

Giovanni Cucci S.I.

La ripresa di un tema sempre presente

È opinione diffusa che la psicologia e la psicoanalisi, per non parlare della psichiatria, si occupino soprattutto del versante «malato» del comportamento umano: ne interpretano i sintomi, le possibili conseguenze, in vista di una modalità efficace di cura. Un tale approccio è indubbiamente importante e aiuta la persona a vivere; tuttavia, qualora venga assolutizzato, può portare a conseguenze negative, come la tendenza a considerare la realtà con una tonalità tendente allo scuro, o al nero profondo ecc. È significativo che alcune tematiche decisive dell'esistenza umana, come la speranza e la gratitudine, capaci di fornire un aiuto essenziale per affrontare situazioni critiche, trovino di fatto poco spazio nella ricerca psicologica proprio a motivo della loro componente «sana»[1].

L'immagine sottostante, di mondo e di uomo, che viene di conseguenza comunicata non è delle più confortanti e desta non poche perplessità qualora se ne traggano le logiche conseguenze. Aprendo un convegno sul tema dell'altruismo, l'allora presidente dell'*American Psychological Association*, Donald T. Campbell, riconosceva che le lenti troppo fosche e ristrette con cui lo psicologo tende a considerare l'uomo non solo rendevano difficile riconoscervi una possibile «bontà», ma finivano per osteggiare ogni tentativo in senso contrario: «La psicologia e la psichiatria […] non solo descrivono l'uomo come egoisticamente motivato, ma implicitamente o esplicitamente insegnano che egli deve essere

1. Cfr G. Cucci, *La forza dalla debolezza. Aspetti psicologici della vita spirituale*, Roma, AdP, 2022[4], 179-186; 201-210.

così»[2]. A lui fa eco un celebre psichiatra statunitense, di origine lituano-ebraica, Irvin Yalom, il quale, nel libro *Momma and the meaning of life*, una sorta di autobiografia psicoanalitica, nota la difficoltà ad affrontare questioni di tipo globale, sapienziale, anche se imprescindibili per il lavoro terapeutico: «I testi di psichiatria raramente discutono ciò che caratterizza una personalità "buona", tranne il fatto di definirla come una difesa nei confronti di oscuri impulsi»[3]. Da qui la povertà di ricerche e studi su temi «scomodi», come la gratuità, l'empatia o l'altruismo ecc.

> **La *psicologia positiva* è interessata a rilevare cosa renda la vita appagante, piuttosto che indagarne solo gli aspetti malati.**

Non mancano comunque reazioni in senso contrario. Lo psicologo Abraham Maslow ha contestato la tendenza a interessarsi soltanto a persone problematiche o con deficienze nello sviluppo, riducendo la psicologia a mera analisi e cura delle patologie. A questa lettura «malata» della persona egli obietta che, quando si studiano soggetti contenti di sé e della propria vita, si scoprono elementi nuovi e importanti per la psicodinamica della persona, in grado di ridare significato alla stessa ricerca psicologica: «Da quando Maslow interrogava delle persone che realizzavano la propria esistenza con successo, privilegiando l'esame di certi momenti di pienezza (*peak-experiences*, "esperienze culminanti") che avevano ispirato la loro vita o l'avevano di tanto in tanto contrassegnata, egli scoprì che le loro motivazioni e i loro modi di percezione dell'universo, delle cose e delle persone, avevano delle caratteristiche fino ad allora sconosciute nella psicologia generale»[4].

2. D. T. Campbell, «On the conflicts between biological and social evolution and between psychology and moral tradition», in *American Psychologist* 30 (1975) 1104.

3. I. D. Yalom, *Momma and the meaning of life. Tales of Psychotherapy*, New York, Basic Books, 1999, 22 (in it. *Il senso della vita*, Vicenza, Neri Pozza, 2022).

4. A. Godin, *Psicologia delle esperienze religiose. Il desiderio e la realtà*, Brescia, Queriniana, 1993, 84. Cfr A. H. Maslow, *Toward a Psychology of Being*, Princeton,

Le osservazioni di Maslow sono state riprese in particolare dalla cosiddetta «psicologia positiva», interessata a rilevare cosa renda la vita appagante, felice, piuttosto che limitarsi a indagarne gli aspetti malati. Nel 2004 è stato pubblicato uno studio a più voci sul tema, curato da Christopher Peterson e Martin Seligman[5]. Essi, esaminando la letteratura in proposito, compresa quella a carattere filosofico e religioso, delineano alcuni punti di forza capaci di rendere più bella l'esistenza e più stabile la persona, rafforzandone il carattere. Un altro esponente di questa corrente, Alan Waterman, rimanda all'importanza dell'*eudaimonia* aristotelica, cioè della pratica dell'attività più nobile dell'uomo, come la contemplazione, per condurre una vita piena[6].

Le caratteristiche rilevanti della psicologia positiva

In linea con la riflessione filosofica classica, anche Peterson e Seligman mettono ai primi posti le virtù esplorate da Aristotele e Tommaso: la saggezza, il coraggio, l'amore, la giustizia, la temperanza, la trascendenza[7]. Si tratta di qualità coltivate dalla persona nell'arco del tempo, grazie all'educazione, a relazioni affettivamente rilevanti, alla vita in comunità, a uno sviluppo sano e armonico, capace cioè di curare i vari ambiti della personalità.

Tra le caratteristiche principali rilevate dalle ricerche, la felicità è strettamente legata all'amore, inteso non come piacere (*eros*), ma come donazione (*agapē*), come capacità di vivere relazioni affettive gratificanti, durature e stabili, favorite dalla presenza di comunità di riferimento rilevanti anche sotto l'aspetto pubblico, come la famiglia e le istituzioni culturali, sociali e religiose. Se un bambino cresce all'interno di un matrimonio affettivamente stabile, mostra

Van Nostrand, 1962, 67-96 (in it. *Verso una psicologia dell'essere*, Roma, Astrolabio-Ubaldini, 1971).

5. Ch. Peterson – M. E. P. Seligman, *Character strengths and virtues: A handbook and classification*, Washington, American Psychological Association, 2004.

6. Cfr A. T. Waterman, «The relevance of Aristotle's Conception of Eudaimonia for the Psychological Study of Happiness», in *Theoretical & Philosophical Psychology* 17 (1990/1) 39-44; Id. (ed.), *The best within us: Positive psychology perspectives on eudaimonia*, Washington, American Psychological Association, 2013.

7. Cfr N. Park – Ch. Peterson – M. E. P. Seligman, «Strengths of character and well–being», in *Journal of Social and Clinical Psychology* 23 (2004/5) 603-619.

un indubbio vantaggio a livello scolastico dal punto di vista cognitivo, di attenzione, apprendimento e interessi, insieme alla capacità di vivere con i compagni in modo rispettoso e non violento[8]. Interrogando gruppi e singole persone soddisfatti della propria vita, sono così emerse alcune caratteristiche costanti: le relazioni in famiglia, la professione, gli amici, la salute, la possibilità di esprimere i propri desideri profondi[9].

Un'altra ricerca degna di nota è stata condotta dallo psichiatra Robert Waldinger, dell'Università di Harvard. Egli ha portato a termine l'indagine più completa ed estesa sul tema della qualità della vita – 75 anni (dal 1938 al 2013) –, coinvolgendo intere generazioni nel corso dello sviluppo. Le persone del campionario, inizialmente 724, sono diventate in seguito 2.000, aggiungendosi a esse la generazione dei figli e dei nipoti[10]. Il gruppo risultava molto variegato, comprendendo situazioni estremamente diverse riguardo al ceto sociale, all'istruzione e alle esperienze di vita. C'era chi aveva sperimentato la Seconda guerra mondiale, la «guerra fredda», la prosperità economica, il consumismo, la contestazione giovanile, la rivoluzione informatica e digitale. C'erano i ricchi di Harvard e i poveri di Boston, privi dei beni più essenziali.

E nel frattempo erano invecchiati anche i loro curatori, che hanno passato il testimone ad altri colleghi: Robert Waldinger è stato il quarto (dopo George Vaillant, Xingjia Cui, Stephen Soldz) ad assumere il ruolo di direttore della ricerca, che viene puntualmente aggiornata ogni due anni. Il percorso di vita delle persone intervistate è altrettanto vario: tra loro si contano professionisti, dirigenti, politici di rilievo – tra i quali John F. Kennedy, divenuto presidente degli Stati Uniti –, ma anche impiegati, alcolizzati, drogati, malati psichiatrici. Alcuni erano passati dai livelli più bassi alla sommità

8. Cfr I. Boniwell, *La scienza della felicità. Introduzione alla psicologia positiva*, Bologna, il Mulino, 2016, 123; M. Seligman, *Authentic Happiness: Using the New Positive Psychology to Realize Your Potential for Lasting Fulfillment*, New York, The Free Press, 2002, 188.

9. Cfr R. Layard, *Felicità. La nuova scienza del benessere comune,* Milano, Rizzoli, 2005, 84.

10. Cfr http://adultdevelopment.wix.com/harvardstudy/; R. J. Waldinger – M. S. Schulz, «What's love got to do with it? Social functioning, perceived health, and daily happiness in married octogenarians», in *Psychol Aging*, 25 giugno 2010, 422–431.

dei vertici della nazione, e altri, al contrario, partiti in cima, erano precipitati in fondo. Per tutte queste ragioni si tratta di un campionario unico dell'umanità nei suoi possibili percorsi.

Il parametro decisivo: le relazioni

Le conclusioni della ricerca sono molteplici. Tre lezioni in particolare emergono come punti costanti di riferimento, che si ritroveranno anche in altri studi.

1) La prima lezione è molto simile a quanto puntualizzato da Peterson e Seligman: ciò che contribuisce più di ogni altra cosa alla qualità della vita sono le *relazioni affettivamente belle* e gratificanti (legate a famiglia, amici, comunità di riferimento), mentre la solitudine è nociva, al punto da costituire una delle più frequenti cause di autodistruzione, fino alla morte. È un dato emerso anche dal *report* del Ministero della solitudine, istituito in Gran Bretagna. Le nuove opportunità digitali sembrano amplificare tale tendenza[11]. D'altra parte, le relazioni conflittuali sono più nocive della solitudine.

2) La seconda lezione è che le relazioni affettivamente belle e gratificanti, oltre a rendere felici, mantengono in salute e fanno vivere più a lungo. I ricercatori, come possibile verifica della teoria, hanno ipotizzato, nel campione di riferimento, quali cinquantenni sarebbero stati ancora vivi e in salute trent'anni più tardi. E i cinquantenni che all'epoca soddisfacevano i criteri della felicità erano anche quelli che a 80 anni continuavano a essere vivi e contenti della loro condizione. Il parametro decisivo dei «sani» non era la costituzione fisica, le attività sportive, la quantità di zuccheri o di colesterolo nel sangue, ma la qualità delle relazioni. E quando parlano di «relazioni di qualità», i ricercatori non intendono assenza di conflitti, ma la fiducia nella loro stabilità: «Buone relazioni intime sembrano proteggerci dagli acciacchi della vecchiaia. Alcune coppie di ottuagenari possono bisticciare un giorno sì e un giorno no, ma, finché sentono di poter

11. Cfr «Effect on loneliness on local communities», in https://researchbriefings.files.parliament.uk/documents/CDP-2017-0221/CDP-2017-0221.pdf/; S. Turkle, *Insieme ma soli. Perché ci aspettiamo sempre più dalla tecnologia e sempre meno dagli altri*, Torino, Einaudi, 2019; M. Spitzer, *Connessi e isolati. Un'epidemia silenziosa*, Milano, Corbaccio, 2018.

davvero contare sull'altro quando le cose si fanno difficili, quei litigi non scalfiscono per nulla i loro ricordi»[12].

Inoltre, la consapevolezza di essere contenti della propria vita sembra proteggere dal dolore molto più dell'assunzione di farmaci. In pratica, si invecchia come si è vissuti. La sofferenza più devastante non è legata alla malattia o all'infermità fisica, ma alla sensazione di non trovare uno scopo per la propria vita.

Henri Nouwen, frequentando la comunità de *L'Arche*, notava: «Nella mia comunità, ci sono molti uomini e donne gravemente handicappati, ma la più grande sorgente di sofferenza non è l'handicap in quanto tale, ma la sensazione di essere inutili, indegni, incompresi e non amati. È molto più facile accettare l'incapacità a parlare, camminare o nutrirsi da soli, che accettare l'incapacità ad avere un valore speciale per un'altra persona»[13].

Lo scrittore giapponese Murakami Haruki distingue opportunamente tra dolore e sofferenza: il dolore è subìto, ma può essere vissuto diversamente dal commento interiore del soggetto, dal suo mondo di valori e di motivazioni. Un medesimo accadimento doloroso comporta una sofferenza differente a seconda del soggetto che lo vive. Per questo Murakami osserva: «Il dolore non si può evitare, ma la sofferenza è opzionale. Supponiamo per esempio che uno pensi: "Non ce la faccio più, è troppo faticoso". La fatica è una realtà inevitabile, mentre la possibilità di farcela o meno è a esclusiva discrezione di ogni individuo»[14].

3) La terza lezione emersa da questa pluridecennale ricerca è che la felicità favorisce anche la vivacità intellettuale, il desiderio di aprirsi a nuove conoscenze ed esperienze, che è un aspetto essenziale per la qualità della vita.

L'*équipe* di Waldinger, una volta compiuta la ricerca, si è anche domandata perché queste verità, sebbene note da sempre, siano per lo più ignorate. E ha osservato la presenza di «distorsioni cognitive», di automatismi egoistici, la tendenza a ripiegarsi su sé stessi e a vo-

12. R. J. Waldinger – M. S. Schulz, «What's Love Got To Do With It?», cit., 427.

13. H. Nouwen, *Sentirsi amati. La vita spirituale in un mondo secolare*, Brescia, Queriniana, 1993, 72 s.

14. H. Murakami, *L'arte di correre*, Torino, Einaudi, 2009, 4.

lere i frutti nell'immediato. Quando chiedevano alle persone a cosa associassero la felicità, la maggior parte di loro rispondeva: quando si ricevono soldi e li si spende per sé. Due presupposti entrambi errati, eppure estremamente radicati. Einstein notava che è più facile dividere l'atomo che vincere un pregiudizio. In realtà si è felici solo quando ci si propone di far felici altri.

Altre ricerche sul medesimo tema, condotte sempre negli Stati Uniti (la nazione nella quale questo argomento è stato più studiato), individuano parametri molto simili. Essi sono, in ordine di importanza: *1)* la famiglia; *2)* la stabilità economica; *3)* un lavoro gratificante; *4)* le relazioni amicali; *5)* la salute. Altri parametri, pur rilevanti – come la libertà e i valori di riferimento generali –, risultano più difficili da inserire in una graduatoria, in quanto trasversali a tutte le situazioni[15].

L'amore coniugale viene considerato tuttora come uno dei valori più alti, specie se associato alla generatività e alla cura dei figli, anche se a prima vista ciò sembra incompatibile con il piacere e la soddisfazione immediata, proprie di una proposta legata all'autorealizzazione personale: «La ricerca sulla felicità ha provato che il benessere psicologico dei genitori cala sensibilmente soprattutto nei primi anni dopo la nascita di un figlio, il che portava a chiedersi se avere figli non finisse per rendere infelici. Ma molte ricerche mostrano che le notti insonni e la mancanza di tempo libero non mettono a repentaglio la pienezza di senso derivata dall'essere genitori, e ciò vale soprattutto per coloro che mettono il benessere dei figli al di sopra dei propri bisogni»[16].

Jonathan Freedman, in un'indagine condotta su un campione di 100.000 persone, rileva a sua volta come la felicità non sia affatto associata al successo o alla quantità di beni, ma alla qualità delle relazioni, in particolare nel matrimonio[17].

Le resistenze alla felicità

Le conclusioni degli studi sono molto vicine a quanto la storia del pensiero aveva mostrato sotto altre forme: aspetti in qualche

15. Cfr http://cep.lse.ac.uk/layard/annex.pdf
16. J. Retzbach, «Il senso della vita», in *Mind*, n. 164, 2018, 31.
17. Cfr J. L. Freedman, *Happy people: What happiness is, who has it, and why*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978.

modo già noti, ma nei confronti dei quali emerge sempre una curiosa resistenza.

I ricercatori si sono anche chiesti perché tali conclusioni, pur confermate a ogni indagine, siano per lo più disattese, vista la loro evidenza e costanza nel tempo. Il punto discriminante è il «costo» che tutto ciò richiede, come per ogni cosa importante (studio, professione, risultati sportivi, fedeltà agli impegni), in termini di fatica, applicazione, rinuncia, tempi lunghi. Quando ci si appassiona con gratuità a qualcosa si trae un profitto maggiore e soprattutto si fa esperienza della bellezza di «sentire e gustare interiormente», che, come ricorda Ignazio di Loyola, è ciò che davvero «sazia l'anima» (*Esercizi spirituali*, n. 2). Ciò richiede tuttavia di investire su qualcosa a fondo perduto, non immediatamente gratificante; da qui il dubbio se davvero «il gioco valga la candela». In realtà, quello che danneggia la qualità della vita sono proprio la fretta e la brama di possesso.

La spontaneità non è una buona consigliera per affrontare al meglio le tematiche della vita, ma richiede di essere confrontata, educata e spesso anche messa in discussione criticamente. Va anche precisato che quanto emerge dalla costellazione «felicità» risulta poco gradito a chi tira le fila delle odierne società industrializzate, delle grandi agenzie del capitale e anche delle associazioni malavitose. Tutte hanno in comune la ricerca sfrenata del profitto, da conseguire unicamente per sé stessi. Senza poterlo trovare. Al contrario, chi è contento della propria vita non ha bisogno di compensazioni molteplici.

La presenza di relazioni qualitativamente rilevanti è indispensabile, oltre che per la felicità individuale, anche per la salute della collettività, perché è legata a quella che il sociologo statunitense Robert Putnam chiama «il capitale sociale», la rete di relazioni e interessi alla base di una società e della sua salute. Il capitale sociale «consente innanzitutto ai cittadini di risolvere più facilmente i problemi collettivi»[18]. Per questo può essere considerato l'indice della salute di una comunità, perché fornisce anticorpi in grado di affrontare e superare eventi negativi e tragiche calamità. Questo è un aspetto fondamentale per

18. R. D. Putnam, *Capitale sociale e individualismo. Crisi e rinascita della cultura civica in America*, Bologna, il Mulino, 2004, 345. Cfr G. Cucci, «Il capitale sociale. Una risorsa indispensabile per la qualità della vita», in *Civ. Catt.* 2019 I 417-430.

la qualità della vita, che necessita di ritrovare il suo posto centrale, anzitutto in sede di riflessione.

Alcuni passi possibili

La relazione con la gente comune può aiutare a comprendere cosa rende bella la propria vita, spendendosi per gli altri. La ricerca su più generazioni condotta da George E. Vaillant, Xingjia Cui, Stephen Soldz e Robert Waldinger mostrava in maniera evidente come la felicità fosse strettamente legata alla cura delle relazioni: una cura gratuita, non in vista di un profitto. Le loro conclusioni sono di una semplicità sconcertante: «Può essere semplicemente dedicare più tempo alle persone invece che alla Tv, o vivacizzare una relazione spenta facendo qualcosa di nuovo insieme, lunghe passeggiate o uscite serali, o rimettersi in contatto con un familiare che non si sente da anni, perché le comuni faide familiari richiedono un grosso tributo alla persone che tengono il muso»[19]. La pienezza di vivere è legata al desiderio di mettere a disposizione i doni ricevuti aiutando altri.

Martin Seligman indica in particolare alcuni passi concreti per investire nelle relazioni:

1) devolvere il 5% delle entrate lorde in beneficenza;

2) un tempo stabilito da dedicare agli ultimi, per una attività di volontariato o di carattere caritativo/sociale, come ad esempio andare a trovare ammalati in ospedale;

3) se qualcuno chiede dei soldi, cercare di dialogare con lui, invece di limitarsi a dare una elemosina[20].

Un altro aspetto importante è considerare la brevità del tempo a disposizione. Di fronte alla morte, emerge per contrasto cosa conti davvero nella vita, e spesso questa è la molla decisiva per decidersi ad agire. Con le parole di Mark Twain: «La vita è così breve, non c'è tempo per litigi, scuse, rancori, rese di conti. C'è

19. R. Waldinger, «What makes a good life? Lessons from the longest study on happiness», in https://www.ted.com/talks/robert_waldinger_what_makes_a_good_life_lessons_from_the_longest_study_on_happiness

20. Cfr M. Seligman, *Imparare l'ottimismo. Come cambiare la vita cambiando il pensiero*, Firenze, Giunti, 2013, 374 s.

solamente il tempo per amare e solamente un istante, per così dire, per quello»[21].

Irvin Yalom, accompagnando gruppi di malati terminali, riconosceva, insieme al carico psicologico e affettivo di tale lavoro, un profondo insegnamento capace di ribaltare radicalmente la tavola dei valori di ciò che viene considerato importante. Un membro del gruppo entrò un giorno con un'espressione radiosa sul viso, perché aveva deciso che il suo modo di affrontare la morte poteva essere l'insegnamento più prezioso da trasmettere ai figli: «Non ho mai incontrato un esempio migliore di come avere un significato nella vita generi una sensazione di benessere. È anche un esempio straordinario del concetto dei "cerchi nell'acqua", che aiuta molti ad attenuare il terrore della morte. I cerchi nell'acqua si riferiscono al passaggio di parti del nostro io ad altri, persino a persone che non conosciamo, proprio come i cerchi provocati da un ciottolo lanciato in uno stagno continuano ad allargarsi finché non sono più visibili e tuttavia proseguono […]. Diversi altri membri del gruppo condividevano quell'esperienza. Secondo le parole di una paziente: "Che peccato aver dovuto aspettare fino a ora che il mio corpo è crivellato dal cancro, per imparare a vivere" […]: *anche se la realtà della morte ci può distruggere, l'idea della morte ci può salvare*. Mi sembra renda bene l'idea che, siccome abbiamo solo una possibilità di vivere, dovremmo sfruttarla pienamente e concludere la vita con il minor numero possibile di rimpianti»[22].

Convertire la mente

Le molteplici «stelle» di riferimento rilevate dalla psicologia positiva sono accomunate da un radicale ribaltamento di prospettiva circa i criteri di valutazione che giungono dalla spontaneità o dal buon senso. Molti ritengono, ad esempio, che occuparsi di chi sta male potrebbe deprimere o togliere il gusto di vivere (ognuno ha già così tanti guai a cui badare!). Al contrario, la scoperta di sentirsi importanti per qualcuno è motivo di una gioia e contentezza di

21. M. Twain, *Lettera a Clara Spaulding*, 20 agosto 1886.

22. I. D. Yalom, *Diventare se stessi*, Vicenza, Neri Pozza, 2018, 213 s. Corsivi nel testo.

vivere che nessun'altra cosa sembra essere in grado di dare: «L'impegno sociale nel lungo periodo è un vantaggio per se stessi. Si può verificare che la depressione e il disagio si manifestano con minor frequenza e che si trae maggiore soddisfazione dall'agire per il bene comune piuttosto che dal dedicarsi a piacevoli attività in solitudine. Inoltre, cosa ben più importante, viene meno quel senso di vuoto che accompagna le forme più estreme di individualismo»[23].

«C'è più gioia nel dare che nel ricevere» (At 20,35). Questo insegnamento, per lo più trascurato, coglie la vera essenza della felicità: essa fiorisce in modo inaspettato quando ci si dedica a rendere felici gli altri. Le cose più importanti giungono gratuitamente, e le si può riconoscere quando si smette di preoccuparsi di sé stessi.

Kierkegaard notava che la porta che conduce alla felicità si apre sull'esterno: chi la tira verso di sé la blocca irrimediabilmente[24]. Questa è un'immagine eloquente delle «distorsioni cognitive» e delle false aspettative nei confronti della vita. La pienezza di vivere viene conseguita quando non la si cerca direttamente: quando, in altre parole, si smette di restare ripiegati su sé stessi e sui propri problemi per rivolgersi ad altri, con gratuità.

23. M. Seligman, *Imparare l'ottimismo*, cit., 375 s.
24. Cfr S. Kierkegaard, *Aut-Aut*, in Id., *Opere*, Firenze, Sansoni, 1972, 10.

LE ELEZIONI FASCISTE DEL 1924

Giovanni Sale S.I.

Siamo a un secolo di distanza dalle prime elezioni fasciste dell'aprile 1924, che legittimarono non solo il nuovo governo guidato da Benito Mussolini, ma anche il «dominio» del fascismo sull'Italia e sulla vita degli italiani. Da quel momento nacque il cosiddetto «partito-Stato», che per vent'anni identificò le sue sorti con quelle della patria. Mentre Mussolini, con la Marcia su Roma del 1922, andò al potere con una sorta di pseudo-colpo di Stato, approvato dal re e da gran parte della classe politica liberale, il fascismo si impossessò delle leve del Paese, utilizzando uno strumento tipico delle democrazie liberali: le elezioni politiche. In questo modo guadagnò, anche con l'uso del sopruso e della violenza contro gli avversari politici, la fiducia di gran parte degli italiani, e diede al nuovo ordinamento una verniciatura di legittimità formale.

Dopo l'approvazione della nuova legge elettorale, la cosiddetta «Legge Acerbo», votata dal Parlamento italiano il 18 novembre 1923, tutto sembrava ormai predisposto per l'indizione di nuove elezioni generali[1]. Infatti, i maggiori attivisti politici si attendevano che Mussolini da un momento all'altro chiedesse al re lo scioglimento della Camera e del Senato regio, tanto più che egli non aveva richiesto la proroga dei pieni poteri concessagli un anno prima.

Sebbene Mussolini avesse imposto che la nuova legge elettorale adottasse un *quorum* molto basso – il 25% – per guadagnare la maggioranza dei seggi in Parlamento, non intendeva certamente accontentarsi di una vittoria così «risicata» per governare il Pae-

1. Cfr G. Sale, «La legge elettorale fascista del 1923», in *Civ. Catt.* 2024 I 532-541.

se. Il semplice raggiungimento del *quorum* indicato dalla Legge Acerbo sarebbe equivalso per lui a una mezza sconfitta davanti all'opinione pubblica italiana e internazionale. Ciò che il duce voleva raggiungere nella successiva consultazione elettorale era invece una vera e propria investitura popolare del suo mandato di governo: questo lo avrebbe liberato dalle manovre dei partiti di opposizione o da quelle ancora più insidiose della Corona, e avrebbe oltremodo rafforzato la sua posizione di leader indiscusso all'interno di un partito turbolento e portato alla radicalizzazione dello scontro politico, quale era quello fascista.

> **Il fascismo si impossessò delle leve del Paese, utilizzando uno strumento tipico delle democrazie liberali: le elezioni politiche.**

Mussolini non desiderava che le elezioni si riducessero a una semplice «conta» dei voti fascisti, ancora modesti. Voleva invece che gli elettori fossero chiamati a pronunciarsi – quasi con un voto plebiscitario – sulle attività svolte dal suo governo in un anno e mezzo di vita. Egli insomma intendeva rivolgere il suo appello non soltanto ai fascisti della prima o dell'ultima ora, ma anche a tutti i moderati del Paese, a tutti gli «uomini d'ordine», che sapeva essere filogovernativi, sebbene non ancora interamente guadagnati al fascismo. Ma, per raggiungere questo scopo era assolutamente necessario aprire la «lista governativa» anche ad altri soggetti che godevano la stima e la considerazione degli italiani moderati[2].

Il discorso elettorale di Mussolini da Palazzo Venezia

Il 22 gennaio 1924 il Consiglio dei ministri approvò la relazione da presentare al re per lo scioglimento della Camera dei deputati, e il 24 il sovrano firmò il decreto di scioglimento, pubblicato il giorno dopo sulla *Gazzetta Ufficiale*, indicando per il 6 aprile la convo-

2. Sulle elezioni dell'aprile 1924 e sulle manovre politiche che le prepararono, cfr A. Lyttelton, *La conquista del potere*, Roma – Bari, Laterza, 1974, 218-240.

cazione dei comizi elettorali, e fissando per il 24 maggio l'apertura della nuova Camera. Queste furono le procedure istituzionali che prepararono le prime elezioni politiche dell'epoca fascista: elezioni che si svolsero, come si è detto, in base alla nuova legge elettorale, approvata dal Parlamento pochi mesi prima, e che avrebbero dovuto consolidare, attraverso un risultato elettorale favorevole al fascismo, non soltanto la nuova compagine governativa, ma anche l'avvento del nuovo regime al potere.

Nella relazione presentata al re da Mussolini, a questo proposito si diceva che il governo fascista fin dall'inizio non si era lasciato tentare dall'idea di nuove elezioni politiche al fine di capitalizzare nell'immediato il consenso che aveva ottenuto nel Paese nella lotta per la pacificazione nazionale, sebbene la sua rappresentanza parlamentare fosse fortemente minoritaria e quindi, per governare, dovesse appoggiarsi ad altre forze parlamentari. Era giunto però il momento di sciogliere una Camera che, sorta in tutt'altre condizioni e «da un metodo elettorale basato sull'equivoco», non corrispondeva più al sentimento del Paese. Il governo perciò si appellò al responso degli elettori e domandò un giudizio formale «sull'opera compiuta e su tutto il programma del partito che è oggi al potere»: programma che in nessuna parte ledeva il dettato costituzionale e tendeva a creare uno Stato più forte, più attivo e capace nel perseguire il pubblico bene.

La campagna elettorale fascista fu inaugurata con una solenne celebrazione di massa dallo stesso Mussolini, il quale parlò alla folla dal balcone di Palazzo Venezia il 28 gennaio[3]. Fu questa la prima delle tante adunate fasciste che per circa un ventennio si sarebbero tenute nella stessa piazza al fine di legittimare con il consenso della folla le decisioni del duce. Quella sera, ogni cosa fu minuziosamente preparata, come in una liturgia laica: Mussolini arrivò alle 21 in macchina nella piazza, preceduto da tre squilli di tromba e accompagnato dal suono della marcia reale, salutato dai gagliardetti e da continui «alalà», mentre al suo passaggio le

3. Cfr R. De Felice, *Mussolini il fascista*, vol. I, Torino, Einaudi, 1968, 591; F. Perfetti, «L'Italia fra le due guerre», in *Storia dell'Italia contemporanea*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1984, 285 s.; L. Salvatorelli – G. Mira, *Storia d'Italia nel periodo fascista*, Torino, Einaudi, 1956, 283 s.

milizie presentavano le armi. Quando poi giunse nella Sala del concistoro, dove lo aspettavano numerosi rappresentanti del partito, questi lo accolsero col saluto romano. Quindi egli iniziò il suo atteso discorso, con il quale intendeva non solo accattivarsi la simpatia del partito, ma nello stesso tempo fissare – di fronte a tutti, sia collaboratori sia oppositori – alcuni punti chiave del suo programma politico e, inoltre, determinare una volta per tutte la tattica elettorale da seguire.

Mussolini disse di non dare gran peso alla competizione elettorale; tuttavia bisognava «ingaggiarla con la massima serietà, perché avrebbe potuto avere, a seconda dello sviluppo degli avvenimenti, conseguenze di grande importanza»[4]. In questo modo egli da un lato intimava ai suoi di considerare tale competizione come un fatto impegnativo, e dall'altro minacciava i suoi avversari che in ogni caso non si sarebbe fatto strappare il potere dalle mani, quale che fosse stato il responso delle urne. L'ultima parte di quel memorabile discorso, pronunciato dal balcone di Palazzo Venezia, fu dedicata al programma della lotta elettorale. Di fronte al fascismo – egli disse – stanno, da una parte, i partiti di sinistra, che saranno combattuti «col vecchio vigore delle camicie nere», e, dall'altra, i partiti «costituzionali», i popolari, i democratici sociali e i liberali, che vanno considerati come oppositori politici, e quindi vanno combattuti sul piano politico-elettorale. Con questi i fascisti non intendevano in alcun modo stringere alleanze elettorali, e neppure presentare liste comuni, ma avrebbero accolto nelle loro fila, «al di fuori, al di sopra e contro i partiti», quegli uomini che «sono disposti a darci la loro attiva e disinteressata collaborazione, restando bene inteso, però, che la maggioranza deve essere riservata al nostro partito»[5].

Il discorso di Mussolini ebbe una vasta eco nel Paese, costringendo in qualche modo i partiti a uscire allo scoperto e a chiarire la loro tattica elettorale. Il partito liberale decise di lasciare ai suoi iscritti carta bianca: essi erano liberi di accedere alla lista governativa oppure di creare liste parallele, non però ostili al governo, come fecero Giolitti e altri. La democrazia sociale, dopo l'uscita

4. «Cose italiane», in *Civ. Catt.* 1924 I 376.
5. Ivi, 378.

del ministro Colonna di Cesarò dal governo, per affermare la sua piena autonomia dal fascismo, decise di presentarsi alla competizione elettorale con una lista propria. Questa fu anche la decisione del Partito popolare italiano (Ppi), che, in un comunicato del 26 gennaio, riaffermò il suo programma democratico cristiano e riconfermò la scelta elettorale «intransigente» fatta nell'ultimo Consiglio nazionale. Sebbene il nuovo sistema elettorale – si legge nel comunicato – «metta in condizioni di inferiorità i partiti autonomi di fronte alla lista governativa, che può dirsi eletta prima ancora che venga dato il responso delle urne», alterando così il vero risultato della volontà nazionale, tuttavia il Ppi si sarebbe presentato alla competizione elettorale con una lista propria, per cooperare «al ritorno della vita pubblica alla normalità costituzionale ed opporsi ad ogni attentato contro l'istituto parlamentare e contro le libertà politiche della Nazione»[6].

Il partito fascista, attraverso il suo organo supremo, il Gran Consiglio del fascismo, si impegnò a condurre la lotta elettorale in modo da non turbare affatto l'ordine pubblico, e Mussolini stesso dichiarò che le elezioni avrebbero dovuto svolgersi in un clima di libertà: «Nessuna violenza dovrà essere commessa e i fascisti devono essere i primi a rendersi garanti dell'ordine pubblico». Queste parole furono però disattese, e gli atti di violenza fascista continuarono a ripetersi, anzi a moltiplicarsi, prima ancora che la campagna elettorale entrasse nella sua fase più calda. *La Civiltà Cattolica*, come pure *L'Osservatore Romano*, ne riportavano puntualmente i resoconti, anche quando la violenza veniva compiuta a danno di persone non cattoliche, condannandola con parole chiare e forti.

La Santa Sede e la questione elettorale

L'indizione di nuove elezioni politiche e il discorso di Mussolini da Palazzo Venezia non potevano non interpellare, e in qualche modo anche attivare, la Santa Sede sull'atteggiamento più opportuno da tenere in quella difficile situazione. Dopo le parole di Mussolini, la campagna elettorale era entrata nel vivo della po-

6. Ivi, 375.

lemica e non si prospettava affatto facile, anche a motivo dell'indirizzo intransigente adottato dal fascismo a tale riguardo[7]. Intanto, nonostante le generiche assicurazioni del «centro», in varie parti d'Italia gli atti di violenza compiuti da gregari fascisti contro gli avversari politici – e in diversi casi anche contro organizzazioni cattoliche – erano all'ordine del giorno. Fino allora la Santa Sede era sempre intervenuta in materia di competizioni elettorali, sia per vietare ai cattolici di parteciparvi, secondo la norma del *Non expedit*[8], sia per renderle possibili, interpretando in modo più elastico il suddetto divieto – il che avvenne sotto Pio X secondo le indicazioni del *Fermo Proposito* –, quando «ragioni parimenti gravissime, tratte dal supremo bene della società, che ad ogni costo deve salvarsi», rendevano necessario l'apporto del voto cattolico: «ragioni gravissime» che dovevano essere valutate di volta in volta dalla gerarchia. L'eccezione divenne norma generale sotto Benedetto XV, quando, nel 1919, la costituzione di un partito formato per la quasi totalità da cattolici portò all'abolizione pratica, ma non di principio, del *Non expedit*[9].

Dal diario di p. Enrico Rosa veniamo a sapere che il Papa, subito dopo l'indizione delle elezioni politiche, chiese al direttore de *La Civiltà Cattolica* di preparare un *memorandum* sull'atteggiamento che i cattolici avrebbero dovuto tenere in quella campagna elettorale[10]. Esso descriveva in modo sintetico, ma incisivo, le divisioni esistenti in quel momento nel mondo cattolico in materia politica, e con una certa acutezza individuava anche quali sarebbero stati gli schieramenti elettorali che si sarebbero presto venuti a creare. I

7. Cfr E. Gentile, *Storia del fascismo*, Roma – Bari, Laterza, 2022, 437.

8. Questo avvenne sotto Pio IX e Leone XIII, che, come conseguenza della spoliazione subita dal Papa dei suoi Stati dopo la presa di Roma da parte dei sabaudi, venivano a trovarsi in una situazione da loro ritenuta intollerabile e lesiva degli interessi supremi della Chiesa. Cfr F. Olgiati, «Per la storia del "Non expedit"», in *Vita e Pensiero*, n. 7, 1951, 6.

9. Cfr G. Sale, *La Civiltà Cattolica al tempo della crisi modernista (1900-1907): fra transigentismo politico e integralismo religioso*, Milano, Jaca Book, 2001; Id., *Popolari e destra cattolica al tempo di Benedetto XV*, ivi, 2006.

10. Il primo fu portato in Vaticano il 29 gennaio: «Ho finito – annotava p. Rosa – e portato in Vaticano (a mons. Sostituto) uno scritto privato sul punto delle elezioni politiche e dell'atteggiamento dei cattolici» (Archivio della Civiltà Cattolica [Acc], *Fondo Rosa*).

cattolici – vi si legge – si possono considerare di fronte alla prossima competizione elettorale come divisi in due schieramenti diversi: quello che collabora con il Ppi e quello «che è fuori delle sue file e contrasta ad alcuni suoi principi ed atteggiamenti»[11].

Il *memorandum* sottolineava inoltre che «la maggioranza dei cattolici, considerando il Ppi esponente politico del programma sociale cristiano, milita tra le sue file e fra le sue file rimane o per convenienza o per disciplina, nella presente lotta»[12]. La Santa Sede e gli uomini ad essa vicini erano perfettamente consapevoli che, nonostante le recenti diatribe e lacerazioni nel partito dei cattolici, il grosso delle sue forze, soprattutto al nord d'Italia, gli era ancora fedele. Perciò qualsiasi decisione avrebbe preso in materia elettorale, non avrebbe potuto prescindere da questa constatazione di fatto.

La lettera della Segreteria di Stato sulle elezioni del 1924

Il 10 febbraio 1924 la Segreteria di Stato inviò a tutti i vescovi italiani e ai superiori maggiori degli ordini religiosi una lettera, nella quale si chiedeva loro di tenersi fuori dalle «lotte dei partiti e al di sopra di ogni competizione meramente politica»[13], affinché la passione politica non prendesse il sopravvento sul ministero pastorale, portando così divisione e scompiglio all'interno della comunità cristiana. Inoltre, si raccomandava a tutti i prelati grande prudenza nel trattare di questioni politiche, in modo da evitare anche soltanto l'apparenza di «atteggiamenti e favoreggiamenti di partito politico, comunque questo si denomini, e subordinando – se è il caso – anche le loro personali vedute agli alti doveri e alle delicate esigenze del loro sublime ministero»[14].

Questa lettera non deve però essere interpretata, come è stato fatto, come una sorta di sconfessione indiretta del Ppi da parte della gerarchia ecclesiastica, in modo da sottrargli, in un momento così decisivo per il partito, l'appoggio di molti sacerdoti che in

11. Archivio Apostolico Vaticano (Aav), Italia, 581, 23, 60.
12. Ivi, 62.
13. Ivi, 617; 50; 32.
14. Ivi, 33.

diverse parti d'Italia vi lavoravano come attivisti o semplicemente come propagandisti. Di fatto, non fu interpretata così neppure dai dirigenti popolari. Essa ripeteva una formula di rito che era stata utilizzata dalla Segreteria di Stato anche nelle precedenti competizioni elettorali, sebbene questa volta non avesse un valore semplicemente formale o di facciata. Un certo scalpore fece, in quei giorni, un'«infelicissima circolare segreta» inviata da un attivista popolare di Macerata ai parroci della provincia, con cui essi venivano invitati a collaborare per la vittoria della lista popolare in quella zona. Questo fatto fu immediatamente strumentalizzato dai capi del fascismo, che colsero l'occasione per spingere le autorità ecclesiastiche locali a vigilare in modo più attento sull'operato del loro clero. Così commentava questo fatto *La Civiltà Cattolica*, ricordando il suddetto divieto imposto al clero dalla Santa Sede: «Se non piace lo scudo crociato imbracciato da un sacerdote, non si vede quanto sia più estetico sull'abito clericale il fascio littorio»[15]. Questo ammonimento era rivolto, in modo non troppo velato, a quei non pochi ecclesiastici che, in molte regioni d'Italia, soprattutto nel Meridione, simpatizzavano per il fascismo e per la carismatica figura di Mussolini.

Il risultato elettorale

Il 6 aprile, l'affluenza alle urne fu grande e superò perfino le più ottimistiche previsioni dei commentatori politici: la percentuale dei votanti fu del 63,8% (pari a 7.614.451), la maggiore registrata fra le elezioni politiche che si erano svolte fino allora. Il «listone» ebbe 4.305.936 voti, mentre la cosiddetta «lista-bis» ne raccolse 347.552; in totale, le due liste governative guadagnarono il 66,3% dei suffragi, quindi 374 seggi parlamentari sui 535 disponibili. Le liste parallele liberali, non ostili al governo, guadagnarono altri 199.024 voti (2,8%). I maggiori partiti di opposizione invece registrarono un notevole calo di voti rispetto alle precedenti elezioni politiche: i due partiti socialisti – quello unitario e quello massimalista – ottennero insieme il 9,8% di voti, mentre i democratici sociali si attestarono all'1,4% di voti.

15. «Cose italiane», in *Civ. Catt.* 1924 II 80.

Il Ppi fu il partito più votato fra quelli dell'opposizione, ma registrò un forte calo rispetto alle precedenti competizioni elettorali: mentre nelle politiche del 1921 aveva avuto il 21% dei suffragi, in quelle del 1924 ebbe il 9,1%, pari a 637.649 voti. Certo, commentò *La Civiltà Cattolica*, i popolari non raccolsero tanti voti quanti ne avevano avuti nel 1921, «ma quando si pensi alla lotta tenace contro di loro scatenata, alla deficienza della stampa di partito, alla poca propaganda potuta esercitare nel periodo elettorale, le cifre dei voti, per quanto molto rimpicciolite, dicono abbastanza che con la sola forza non tutto si ottiene».

Gli unici partiti dell'opposizione che registrarono un incremento rispetto al passato furono i comunisti (3,8%) e i repubblicani (1,6%): fu premiato dagli elettori il loro coraggio nel contrapporsi apertamente al fascismo, avendo organizzato una campagna elettorale realmente di opposizione, tutta tesa cioè a combattere la lista governativa[16].

A Mussolini era dunque riuscita l'operazione trasformista (tale infatti era il «listone») nei confronti della destra, unendo allo zoccolo duro del fascismo un centinaio di rappresentanti delle formazioni conservatrici liberali, che avevano accettato di legare la propria sorte a quella del regime, «rinnovando così l'alleanza che gli aveva permesso di assumere la direzione del Governo in seguito alla marcia su Roma»[17].

Come furono commentati questi risultati molto favorevoli al fascismo dalla Segreteria di Stato? Non abbiamo informazioni dirette a questo proposito, però sappiamo che la cronaca delle elezioni scritta da *La Civiltà Cattolica* fu rivista personalmente dal card. Gasparri. Essa quindi rispecchia appieno il pensiero che la Santa Sede aveva su questi fatti. «Le elezioni – commentava la rivista dei gesuiti –, svoltesi con ordine e tranquillità inattesa nelle grandi città, furono turbate in parecchi piccoli centri da violenze e da

16. Cfr R. De Felice, *Mussolini il fascista*, vol. I, cit., 585 s. Riguardo alle elezioni politiche nel periodo fascista, cfr A. Aquarone, *L'organizzazione dello Stato totalitario*, Torino, Einaudi, 1965; P. L. Ballini, *Le elezioni politiche nella storia d'Italia dall'Unità al fascismo. Profilo storico-statistico*, Bologna, il Mulino, 1988; P. Dal Lago Presente, «Elezioni», in *Dizionario del fascismo*, Torino, Einaudi, 2002.

17. P. Milza, *Mussolini*, Roma, Carocci, 1999, 364.

fatti di sangue. Cose non inaudite, frutto proprio della passione elettorale; ma ciò che più nocque allo splendore della vittoria del fascismo, fu la prepotenza con cui si impedì a molti di esercitare il diritto di voto, e ciò non solo in paeselli sperduti tra le gole delle Alpi, ma alle porte stesse di Roma, come a Frascati, ad Albano, ad Ariccia»[18], dove si impedì ad alcuni elettori di esercitare il loro diritto di voto, mentre ad altri si sottrasse con la forza il certificato elettorale, che fu usato dai fascisti per votare al posto degli avversari. Non fa dunque meraviglia che si dica, da parte delle opposizioni, che se i vincitori avessero rispettato la volontà degli elettori, «le sorti della battaglia sarebbero state alquanto diverse, se non per numero di mandati, certo per numero di suffragi. Ad ogni modo un po' più di rispetto all'altrui diritto, mentre avrebbe permesso una migliore valutazione delle forze reali dei partiti, sarebbe stato tanto di guadagnato anche per il buon nome del fascismo e certo per la pacificazione degli animi»[19].

Violenze contro le associazioni cattoliche

Furono soprattutto le violente azioni di rappresaglia compiute dai fascisti contro i popolari, nei comuni dove avevano ottenuto la maggioranza dei suffragi, che impensierirono l'autorità ecclesiastica[20]. Tali atti di violenza colpirono infatti non soltanto attivisti politici cattolici, ma persino sacerdoti.

In quegli stessi giorni furono saccheggiate e devastate molte cooperative bianche del milanese. Secondo il giornale cattolico di Milano *L'Italia*, furono 46 quelle maggiormente colpite dalla violenza fascista: alcune vennero semplicemente saccheggiate e fatte chiudere con la forza, in altre invece si obbligarono i responsabili a vendere tutta la merce disponibile nel giro di poche ore a prezzi bassissimi, con l'ordine perentorio di cancellare ogni traccia della cooperativa cattolica. Questi fatti, commentò *La Civiltà Cattolica*, erano tanto apertamente contrari a ogni sentimento di giustizia e

18. «Cose italiane», in *Civ. Catt.* 1924 II 187.
19. Ivi.
20. Cfr E. Gentile, *Storia del fascismo*, cit., 251.

di convenienza sociale che si attendeva un'immediata sconfessione e un pronto intervento da parte dell'autorità pubblica. «Invece, mentre i devastatori rimanevano impuniti, il capo del fascismo cremonese, quello stesso on. Farinacci a cui l'on. Mussolini aveva inviato un telegramma di congratulazioni per la vittoria elettorale, rimpiangeva soltanto che ciò non fosse stato compiuto assai prima»[21]. La stampa di regime, invece, cercò in tutti i modi di attenuare la gravità dei fatti accaduti, accusando di «politicantismo» le cooperative e i circoli cattolici del Nord.

La vittoria fascista fu solennemente festeggiata in ogni parte d'Italia con manifestazioni pubbliche. Mussolini, durante il viaggio da Milano a Roma il 10 febbraio, fu salutato, in tutte le stazioni dove il treno si fermava, da grandi folle di fascisti ed entrò nella capitale come un vero trionfatore: fra due ali di folla attraversò, su una macchina scoperta, via del Corso, fino a Palazzo Chigi, dal cui balcone tenne un solenne discorso, nel quale parlò di pacificazione nazionale e di lavoro per tutti: «Il partito – egli disse – ha dichiarato: vogliamo dare cinque anni di pace e di fecondo lavoro al popolo italiano. Questa dichiarazione è mia; poiché se altri può dire: perisca la patria purché si salvi la fazione, noi fascisti diciamo: periscano tutte le fazioni, anche la nostra, ma sia grande, sia rispettata, sia forte la patria Italia»[22]. Inoltre, in quella circostanza egli fu anche insignito della cittadinanza onoraria della «città imperiale di Roma».

A queste manifestazioni di giubilo per la vittoria furono a volte invitate anche le autorità religiose. Ciò avvenne a Cremona, feudo di Farinacci, dove al clero cittadino fu chiesto di partecipare alla celebrazione della vittoria elettorale fascista con «suoni di campane e sacre funzioni». Il vescovo della città, mons. Giovanni Cazzani, scrisse alla Segreteria di Stato una lettera, in cui affermava che una partecipazione del clero a quelle manifestazioni politiche sarebbe stata malvista dai cattolici, soprattutto dopo le recenti violenze fasciste contro le organizzazioni cattoliche della Lombardia. Egli chiese inoltre al cardinale Gasparri che la Santa Sede indicasse direttive comuni a tutti gli ordinari d'Italia su come il clero avreb-

21. «Cose italiane», in *Civ. Catt.* 1924 II 275.
22. G. Sale, *Fascismo e Vaticano prima della Conciliazione*, cit., 106.

be dovuto comportarsi in quelle imbarazzanti situazioni, per non compromettere il bene della Chiesa.

L'accorata protesta del vescovo di Cremona trovò orecchi attenti in Vaticano: qui infatti si era molto preoccupati per come si stavano mettendo le cose, in particolare per le continue violenze rivolte contro le organizzazioni cattoliche e per l'inerzia mostrata dal governo, nonostante le insistenze della Santa Sede, nel ricercare i responsabili di quei reati e punirli secondo la legge. Così il 17 febbraio dalla Segreteria di Stato fu preparata una Nota, da inviare a tutti i vescovi italiani, nella quale si faceva loro divieto di partecipare alle manifestazioni pubbliche indette per festeggiare la vittoria fascista: «Conformemente alle disposizioni più volte emanate dalla Santa Sede – si legge nel comunicato – intorno alla partecipazione del clero alle lotte politiche, si ricorda agli Ecc.mi Ordinari d'Italia ed ai loro dipendenti che, negli imminenti festeggiamenti, conseguenti le elezioni politiche, essi debbono astenersi dal prendervi parte specialmente con funzioni o significazioni di carattere religioso»[23].

Nello stesso documento, che non fu mai spedito dalla Segreteria di Stato, è segnato a penna il seguente ordine: «Non si manda più. Ordine di mons. Segretario»[24]. Per prudenza, il cardinale Gasparri preferì soprassedere alla questione dei «festeggiamenti della vittoria», ritenendo, forse a ragione, che una dichiarazione di quel tipo avrebbe arrecato difficoltà di ogni genere agli Ordinari nei confronti delle autorità fasciste e che in fondo non avrebbe recato nessuna vera utilità alla causa cattolica: meglio quindi che ogni vescovo decidesse in coscienza il da farsi qualora se ne presentasse l'occasione, tanto più che il «caso di Cremona» non ebbe numerosi imitatori. Fu questo un atto di debolezza della gerarchia cattolica nei confronti del fascismo vittorioso? Forse. In ogni modo, questo comportamento fu ispirato da estremo realismo e da giusta ponderazione delle proprie forze.

Che cosa dire, in definitiva, della vicenda delle elezioni politiche? Come la Santa Sede valutò la vittoria fascista? Essa non avrebbe certamente desiderato una vittoria del fascismo così

23. Aav, Italia, 617; 50; 47.
24. Ivi.

schiacciante – dal punto di vista della percentuale dei suffragi ottenuti –, e non aveva neppure previsto, né tantomeno desiderato, un ridimensionamento così forte del voto popolare, che era ancora considerato come il voto cattolico per eccellenza. Ma poiché le cose erano andate così, l'autorità ecclesiastica, per il bene della Chiesa e della società, non poteva assumere un atteggiamento di opposizione o di ostilità nei confronti del governo in carica che, nonostante le violenze e i brogli elettorali compiuti a danno delle opposizioni, era considerato il governo legittimo del Paese, in quanto legalmente eletto dalla maggioranza degli italiani. La Santa Sede, volente o nolente, non poteva prescindere da questa semplice realtà di fatto. Va ricordato, inoltre, che la dottrina cattolica tradizionale insegna che bisogna obbedire all'autorità civile legittimamente investita del potere pubblico, tanto più se essa non si mostra ostile nei confronti della Chiesa, come appunto sembrava essere il fascismo.

FRANZ KAFKA, OVVERO UNO SCRITTORE DI GRADO ZERO

Diego Mattei S.I.

«Le grandi immagini letterarie del Novecento sono di Franz Kafka. Il commesso viaggiatore Gregor Samsa, che una mattina si sveglia trasformato in uno scarafaggio. […] Josef K., che viene arrestato senza aver fatto nulla di male. Un agrimensore che vorrebbe essere ricevuto. L'apparato di una colonia penale e il suo ufficiale»[1]. Il suo cognome si è persino trasformato in aggettivo: situazione kafkiana, luogo kafkiano, esperienza kafkiana[2].

Quest'anno ricorre il centenario della sua morte. Ma chi era Franz Kafka, scrittore fra i più enigmatici del XX secolo? Autore frammentario, la cui potenza può essere colta non nel singolo testo, ma nell'insieme del *corpus* prodotto. Johannes Urzidil, suo contemporaneo ed estimatore, scrive di lui: «L'dea di Gestalt che […] a Praga fu sviluppata […] permette di osservare e cogliere il mistero di una fisionomia letteraria i cui disparati singoli tratti confluiscono per generare una bellezza d'insieme, irriducibile all'analisi»[3].

La vita

Franz Kafka nasce a Praga il 3 luglio 1883 e muore nei pressi di Vienna 100 anni fa, il 3 giugno 1924. Se uno scrittore può dare

1. K. Wagenbach, *Kafka. Una battaglia per l'esistenza*, Milano, il Saggiatore, 2023, 9. Le informazioni sulla vita di Kafka sono state per lo più ricavate da questo testo.

2. Interessanti sono le considerazioni sulla «profezia» degli stati autoritari che Milan Kundera scrive a questo proposito nel saggio *In qualche posto là dietro*. Non le riportiamo, perché esulano da questo articolo, e per una lettura rimandiamo a M. Kundera, *L'arte del romanzo*, Milano, Adelphi, 2023, 143-167.

3. J. Urzidil, *Di qui passa Kafka*, ivi, 2002, 12.

figure e immagini a un'intera società per rispecchiarvisi, lo scrittore boemo ha realizzato questo compito in modo sommo. Egli è senz'altro tra i grandissimi della letteratura del XX secolo. Potremmo definire la sua opera un *corpus* «sopravvissuto» al desiderio del suo autore di distruggerlo[4] e alla persecuzione nazista[5]. Kafka è il rappresentante di quel *milieu* mitteleuropeo, coltivato dentro i confini dell'Impero austroungarico e travolto con la Prima guerra mondiale, incrocio di culture, lingue, popoli e religioni distinte.

Il suo cognome si è trasformato in aggettivo: situazione kafkiana, luogo kafkiano, esperienza kafkiana. Perché?

La sua famiglia è un esempio dell'incrocio sociale e culturale di quei tempi. Il ramo materno Löwy, rappresenta il lato colto e avventuroso della famiglia, borghese, facoltoso, tedesco ebraico; il ramo paterno Kafka è più povero e regolare, di estrazione proletaria, ceco-ebraico. Il padre Hermann è un uomo che si è «fatto» da solo ed è riuscito a raggiungere una solida posizione economica, partendo da condizioni estremamente povere. Il suo riscatto sociale è suggellato dalla scelta di educare il figlio in scuole tedesche, sin dalle elementari fino alla maturità nel ginnasio umanistico. Va ricordato infatti che a quel tempo la lingua rappresentava ancora una vera barriera: dei 450.000 abitanti dell'epoca, solo 34.000 parlavano il tedesco. Appartenere all'enclave linguistica germanofona significava rientrare nella minoranza che ricopriva ruoli di potere e responsabilità della società praghese. Il dato linguistico non è

4. È noto che Kafka chiese all'amico di una vita, Max Brod, di distruggere gli scritti non ancora pubblicati, tra cui i romanzi *Il disperso o America*, *Il castello* e *Il processo*, opere fondamentali del Novecento. Fortunatamente lo scrittore «disobbedì» e curò la pubblicazione postuma di tutti i suoi scritti. I detrattori invece la giudicano un'operazione editoriale che avrebbe tradito le intenzioni di Kafka.

5. Nei primi anni Quaranta del secolo scorso, a Berlino vennero sequestrati e distrutti i manoscritti in possesso dell'amica Dora Diamant. Con l'occupazione della Cecoslovacchia la biblioteca di Kafka e molte lettere si perdettero, amici e parenti vennero deportati, le tre sorelle Elli, Valli e Ottla morirono nei campi di concentramento. Cfr K. Wagenbach, *Kafka…*, cit., 13.

secondario, come vedremo, nel determinare alcuni caratteri della scrittura di Kafka, il quale fu comunque uno dei pochi scrittori dell'epoca a essere bilingue: in tedesco e in ceco.

La vita di Kafka si svolse per intero nel cerchio di alcune strade di Praga e in abitazioni vicinissime, per lo più in famiglia, giacché egli uscì dalla casa paterna solo a 35 anni[6]. Praga, la cui atmosfera e topografia spirituale è presente ovunque «in finissime particelle» nei suoi scritti, dopo la morte dello scrittore sarà per sempre la città «di Kafka»[7]. Dopo gli studi superiori presso il ginnasio tedesco umanistico, lo scrittore nel 1901 si iscrisse alla facoltà di Giurisprudenza. Avrebbe voluto frequentare la facoltà di Lettere, ma l'opposizione paterna lo dissuase e, dopo un tentativo di due settimane nella facoltà di Chimica, si decise per il Diritto. Nel 1902 Kafka conobbe Max Brod, a cui rimase legato per tutta la vita. Questi fu suo amico, sostenitore e curatore della sua eredità letteraria.

Laureatosi nel giugno del 1906, Kafka iniziò il tirocinio di un anno presso uno studio legale necessario per conseguire il titolo di procuratore. Nell'ottobre del 1907, terminata la formazione, iniziò a lavorare presso le Assicurazioni Generali. Ottenuta l'ambita indipendenza economica dalla famiglia, il desiderio di avere tempo sufficiente per scrivere si scontrò con i ritmi della quotidianità impiegatizia[8]. Così, dopo appena nove mesi, si licenziò dalle Generali e nell'agosto del 1908 entrò nell'Istituto di Assicurazioni contro gli infortuni dei lavoratori del Regno di Boemia, dove sarebbe rimasto fino al 1922, quando si pensionò anticipatamente per le condizioni di salute. Negli anni presso l'Istituto delle Assicurazioni, Kafka compì numerosi viaggi per motivi di lavoro. Le

6. Kafka viaggiò in Europa per lo più durante le vacanze estive, insieme a Max Brod. Con l'amico andò a Riva del Garda nel 1909, a Parigi nel 1910, nel 1911 nel Nord Italia e di nuovo a Parigi; nel 1912 a Weimar. Dopo la diagnosi di tubercolosi del 1917, i soggiorni di Kafka fuori Praga furono legati per lo più ai ricoveri nei sanatori per curare la salute. L'unico trasferimento per un tempo prolungato fu dall'autunno del 1923 alla primavera del 1924 a Berlino, dove lo scrittore trascorse gli ultimi mesi di vita, vivendo con Dora Diamant. Nel marzo del 1924 fu riportato precipitosamente a Praga, visto l'aggravarsi delle condizioni di salute.

7. J. Urzidil, *Di qui passa Kafka*, cit., 167.

8. Cfr il racconto *Poseidone*.

visite alle fabbriche della Boemia gli permisero di conoscere di prima mano le condizioni di lavoro spesso disumane degli operai, e in ciò Kafka costituisce un'eccezione rispetto a molti altri scrittori suoi contemporanei.

In famiglia Franz ricevette un'istruzione religiosa superficiale e formale. Anni dopo se ne lamentò ne *La lettera al padre*. Da adulto, ebbe il desiderio di approfondire le proprie radici giudaiche. Il re-incontro con la religione di famiglia avvenne tra il 1910 e il 1911 attraverso il teatro yiddish, che egli sentiva consonante con la propria sensibilità. Nel 1915 iniziò anche a studiare l'ebraico. I suoi rapporti con il sionismo nascente furono discordi. Dopo una fase di curiosità, non vi aderì, anche se poi di fatto continuò negli anni a informarsi, attratto nel 1923 persino dall'idea, in realtà solo accarezzata, di trasferirsi in Palestina.

La tubercolosi polmonare – definita dallo scrittore nei *Diari* e nelle lettere la «ferita» –, diagnosticata nel 1917, con gli anni progressivamente peggiorò. Furono molti i viaggi e le visite presso sanatori e luoghi di riposo in quegli anni, per sostenere la sua malferma salute. Il periodo più lungo Kafka lo trascorse a Zürau, in casa dell'amata sorella Ottla, dove compose i *Quaderni in ottavo*. La situazione polmonare precipitò nei mesi in cui Kafka visse a Berlino, tra il settembre 1923 e il marzo 1924, quando lo scrittore venne riportato precipitosamente a Praga da Max Brod e dall'amico dottore Robert Klopstock. Ad aprile fu ricoverato a Kierling, presso Klosterneuburg, vicino a Vienna, e lì morì il 3 giugno del 1924.

Letteratura o matrimonio? Lo spartiacque esistenziale

Secondo il biografo Klaus Wagenbach, lo spartiacque esistenziale dello scrittore si colloca nel 1912[9], data a partire dalla quale Kafka matura la decisione definitiva di dedicare interamente la propria vita alla scrittura e alla letteratura, sacrificando i progetti matrimoniali che pure più volte tentò, appesantito anche dalla ricerca di una purezza «malata» e dalla difficoltà di vivere l'intimità fisica. «La donna – per dirla ancor più brutalmente – il matrimonio è il

9. Cfr K. Wagenbach, *Kafka*…, cit., 119-127.

rappresentante della vita col quale si devono fare i conti»[10]. Ne *La lettera al padre*, nell'amplissimo epistolario e nei diari emerge questa tensione, trasfigurata nel racconto *Preparativi di nozze di campagna*: da un lato, la prospettiva di normalità coniugale; dall'altro, la decisione di non distrarre energie dalla scrittura e di non ferire le fidanzate con il proprio ritmo di vita particolare, pensato per scrivere e non per soddisfare le lecite aspettative di una moglie.

Kafka costruisce infatti le proprie giornate secondo un ritmo che egli stesso con ironia definisce «vita di manovre»[11]: «Dopo il lavoro in ufficio (dalle otto del mattino alle due pomeridiane), Kafka andava a casa, dormiva dalle tre circa fino alle sette e mezzo, andava un'ora a passeggio con amici o solo, cenava con la famiglia (la cena a ora tarda era consueta per tutta la borghesia praghese), e verso le undici cominciava a scrivere fino alle due o tre del mattino, talvolta anche oltre»[12]. Kafka alterna fasi di grande fecondità a lunghi tempi di aridità. Ad esempio, nell'autunno del 1912 scrive i primi sette capitoli de *Il disperso* (che Brod pubblicherà postumo con il titolo *America*), *La metamorfosi* (il più famoso dei suoi racconti), *La condanna*, racconto scritto di getto nella notte tra il 22 e il 23 settembre del 1912, tra tutti i suoi racconti forse il più amato da lui, che più volte lo lesse ad alta voce agli amici.

Scrive Kafka nel 1922: «Che se una volta dovessi essere stato felice (non so esattamente se lo ero) anche senza lo scrivere e tutto quanto vi era connesso, proprio allora non ero affatto capace di scrivere, per cui tutto, appena avviato, si capovolgeva subito, poiché la brama di scrivere ha dappertutto il sopravvento»[13]. Lo scrittore si assoggetta allo sforzo tantalico di tenere insieme le due prospettive, ma, «messo davanti alla scelta tra "vita" e letteratura (forse anche soltanto presunta), si risolveva sempre per quest'ultima, senza però voler decidere contro la vita, sicché la situazione si ripeteva sempre nello stesso modo»[14]. Così naufragarono i fidanzamenti con Felice Bauer, storica fidanzata conosciuta il 13 agosto 1912, con la quale ruppe il fidanzamento una

10. F. Kafka, *Quaderni in ottavo. Alla ricerca del senso di sé*, Roma, Il Pellegrino, 2024, 97.
11. Cfr il racconto *La talpa*.
12. K. Wagenbach, *Kafka*…, cit., 134.
13. Ivi, 127.
14. Ivi, 149.

prima volta nel 1914 e, dopo un secondo tentativo, definitivamente nel 1917. Le altre figure femminili nella vita di Kafka furono Grete Bloch e Julie Wohryzek, con la quale si fidanzò nel 1919 e ruppe il fidanzamento nel 1920. Altra donna importante fu Milena Jesenská, alla quale consegnò i manoscritti de *Il disperso* e de *La lettera al padre* (scritta nel novembre del 1919) e nel 1921 i *Diari*, iniziati nel 1909. L'unica donna con la quale Kafka convisse per qualche mese fu Dora Diamant, a Berlino, fra il settembre 1923 e il marzo 1924.

La produzione letteraria

Abbiamo già detto quanto il ritmo di vita al quale Kafka si sottopose per scrivere fosse esigente. Scrittore notturno, dalla produzione discontinua, sacrificò tutto per la letteratura, che egli stesso arrivò a definire, in una lettera a Max Brod del luglio del 1922, «ricompensa per un servizio del diavolo»[15]. L'ambivalenza del suo rapporto con lo scrivere è ben espresso da lui: «Lo scrivere mi sostiene, ma non sarebbe più esatto dire che sostiene questa specie di vita? Naturalmente con ciò non voglio dire che la mia vita sia migliore se non scrivo. Anzi, in tal caso è molto peggiore e del tutto insopportabile e deve sfociare nella pazzia»[16]. Tutto per lo scrivere, insieme alla paura per una «vita non vissuta»[17]. Scrive Wagenbach: «Questo sentimento di colpa verso una vita "non vissuta" divenne sempre più profondo nell'ultimo decennio della vita di Kafka e con esso la "paura del nulla" di questa vita, che era giustificata soltanto dallo scrivere. Qui bisogna distinguere nettamente tra la "nostalgia" di una vita "naturale", e la "risoluzione" di Kafka di non cederle mai. Non è ammissibile che lo si consideri un santo cui solo le circostanze avverse abbiano impedito di essere un amorevole padre di famiglia e un uomo socievole. Tutti i tentativi (che sono abbastanza numerosi) di cedere a questa nostalgia fallirono, non già per colpa delle persone e delle circostanze, ma per causa dello stesso Kafka, che considerava la riuscita come "costruzione ausiliare", di fronte a una vita dedicata esclusivamente alla letteratura»[18].

15. Ivi, 125.
16. Ivi, 124.
17. Cfr anche il racconto *Il digiunatore.*
18. K. Wagenbach, *Kafka*…, cit., 123 s.

Tenendo conto dell'irregolarità della scrittura di Kafka, della sua resistenza a pubblicare e dal fatto che i suoi romanzi più noti furono dati alle stampe postumi, insieme alle *Lettere* e ai *Diari* – che da soli costituiscono un *corpus* di 3.000 pagine, ben più della sua intera produzione strettamente narrativa –, non è semplice impostare una cronologia letteraria. Alcuni scelgono quella della composizione delle opere, altri quella della loro pubblicazione.

Considerando le raccolte di racconti antologizzati secondo l'attuale struttura, possiamo distinguere *Meditazione* (che raccoglie prose e racconti dal 1904 al 1912), *Un medico di campagna* (con testi dal 1914 al 1917), *Durante la costruzione della muraglia cinese* (con brani dal 1914 al 1924) e infine *Un digiunatore* (con testi dal 1922 al 1924), che Kafka curò ma non fece in tempo a vedere pubblicati, perché morì qualche mese prima della loro uscita. Tra i racconti che non furono mai antologizzati, i più noti sono *La condanna* del 1912, *Il fochista* del 1913, *La metamorfosi* del 1915 e *Nella colonia penale* del 1919.

I tre grandi romanzi uscirono dopo la sua morte: *Il processo* (1925), *Il castello* (1926), *America o Il disperso* (1927). Scrive Ervino Pocar: «Com'è noto, Kafka era restio a pubblicare cose sue, e, se le pubblicò, lo fece perché incoraggiato e spinto dagli amici che quasi gli forzavano la mano. Quando poi una pubblicazione era decisa, egli premeva sull'editore e gli dava minuziose istruzioni per la buona e rapida riuscita dell'impresa; basta leggere la sua corrispondenza con l'editore Kurt Wolff»[19].

Per le opere pubblicate in vita, non sempre è corretto usare il termine «racconto». Solo alcuni lo sono. Altri sono prose, pensieri, riflessioni. I gruppi formati dall'autore in vita non possono però più essere separati[20].

La questione linguistica

La relazione con il padre, conflittuale e difficile, è spesso indicata come uno dei fattori più incisivi della narrativa di Kafka, nel suo stile e nella sua poetica. Nadia Fusini prende a emblema della

19. F. Kafka, *Tutti i racconti*, Milano, Mondadori, 2017, V.
20. Ivi, VII.

sua formazione l'episodio infantile «del balcone»[21], raccontato da Kafka nella *Lettera al padre*: una sera, lo scrittore venne lasciato per un po' di tempo sul ballatoio come punizione per alcuni capricci che stava facendo. Scrive Kafka: «L'assurda insistenza nel chiedere l'acqua, che trovavo tanto ovvia, e lo spavento smisurato nell'essere chiuso fuori, non sono mai riuscito a porli nella giusta relazione. Ancora dopo anni mi impauriva la tormentosa fantasia che l'uomo gigantesco, mio padre, l'ultima istanza, potesse arrivare nella notte senza motivo e portarmi dal letto sul ballatoio, e che dunque io ero per lui una totale nullità»[22]. Per Fusini, la dialettica antitetica fra il *fuori* e il *dentro*, che caratterizza la modalità della sua relazione con il mondo esteriore, trae origine da quell'esperienza: «Ogni incontro con l'altro gli si presenterà come un supplizio»[23].

Tuttavia il senso di distanza e distacco, che soprattutto i racconti esprimono, crediamo che non sia imputabile solo a quelle esperienze infantili. Vi è un altro fattore che pensiamo abbia inciso sul particolare stile di Kafka. Come abbiamo già detto, negli anni in cui lo scrittore visse a Praga, la città era profondamente segnata dalla questione linguistica. In un contesto maggioritario di lingua ceca, solo il 7% dei suoi abitanti parlava il tedesco. La barriera linguistica era «addirittura grottesca»[24]. La scelta compiuta da Hermann Kafka di educare il figlio in scuole tedesche, da un lato gli permetteva di appartenere a una minoranza sociale forte, dall'altro lo formava all'uso di una lingua dai tratti assolutamente particolari. Il tedesco praghese infatti, secondo Wagenbach e Johannes Urzidil, era il frutto di una condizione particolare, quasi «da laboratorio». Usato da una minoranza in un contesto di separazione, nel tempo si era semplificato, perché lontano dall'uso quotidiano di altre aree a prevalenza germanofona; d'altra parte, si era anche in qualche misura irrigidito. Il tedesco che Kafka usa nei suoi scritti è una lingua particolare, che già separa lo scrittore dalle radici ebraiche e da un contesto vitale.

21. Cfr N. Fusini, *Due. La passione del legame in Kafka*, Milano, Feltrinelli, 2024, 69.
22. F. Kafka, *Lettera al padre*, Milano, Feltrinelli, 2023, 14.
23. N. Fusini, *Due…*, cit., 69.
24. J. Urzidil, *Di qui passa Kafka*, cit., 14.

«I soggetti insoliti e la lingua costruita limpidamente con poche parole, come pure il suo [di Kafka] caratteristico purismo, non sono pensabili senza Praga. L'isolamento dei tedeschi di Praga che, se si vuole, anticipa l'alienazione moderna, fu fondamentale per gli argomenti: è vero che i tedeschi occupavano tutti posti importanti nella società, ma già allora erano una sparuta minoranza del 7%»[25].

Molti scrittori praghesi furono spinti da queste particolari condizioni di isolamento sociologico a elaborare uno stile barocco, pesante, di esotismo mostruoso, nel linguaggio e nella scelta dei personaggi «estremi», posti ai bordi slabbrati della società: «assassini, lebbrosi, ruffiani, anormali, beoni, spettri, sosia, ossessi, cretini, omuncoli»[26]. La scelta di Kafka, la cui prosa si caratterizza per lo stile preciso, freddo, laconico e attira su di sé l'attenzione, a volte positiva, a volte negativa degli intellettuali della città, si dà perciò anche per la condizione del tedesco praghese. «È una lingua povera. Questo "tedesco di Praga", del quale molti abitanti della città consideravano insuperabile la purezza, era non soltanto per la pronuncia, ma anche per la costruzione e soprattutto per il lessico, alquanto lontano dal buon tedesco. Effettivamente, sotto il peso dell'isolamento, il tedesco di Praga diventò sempre più un idioma festivo sovvenzionato dallo Stato. La sparizione di parole era cospicua»[27]. Kafka, animato dal desiderio di verità, non può non usare il tedesco che conosce nel suo ambiente. Ciò determina, però, che «l'estraneità di Kafka di fronte alle cose è dovuta anche a cause linguistiche. […] Nella lingua rimaneva sempre un resto di estraneità e anche la distanza del singolo vocabolo subentrava da sé»[28].

Il suo contemporaneo Johannes Urzidil, che condivise con lui l'ambiente praghese, fornisce una valutazione positiva di questa particolare condizione linguistica: «Il nostro tedesco praghese, troppo spesso biasimato, certo non privo di accento ma del tutto scevro di tracce dialettali, poté conservarsi intatto in tale isola linguistica fin dal Medioevo proprio perché non soggiacque agli influssi vernacoli degli ambienti provinciali e regionali, con la loro

25. K. Wagenbach, *Kafka*…, cit., 77.
26. Ivi, 82.
27. Ivi, 83.
28. Ivi, 86.

tendenza a contrarre e fondere i suoni. Per la letteratura questa fu una straordinaria benedizione, giacché noi praghesi di lingua tedesca scrivevamo e continuiamo a scrivere nella lingua che parliamo tutti i giorni e nella quale viviamo. […] Questa piena coincidenza di lingua quotidiana e lingua letteraria è forse il più potente segreto degli esiti formali e dell'icasticità degli autori praghesi, e in particolare di Kafka»[29].

Alcune parole significative: «distanza-esclusione», «colpa-incapacità»

La mole degli studi su Kafka è enorme. L'interpretazione della sua produzione sfugge a qualsiasi pretesa di esaustività. Come ha ben scritto p. Ferdinando Castelli in questa rivista nel lontano 1962, l'interpretazione degli scritti di Kafka incontra la storia e la sensibilità del lettore e da esse dipende. Se è vero che l'opera letteraria si completa con il lettore, che nella propria mente e nel proprio cuore «riscrive» il testo, ciò vale in modo particolare per Kafka. Scrive p. Castelli, a proposito della dimensione religiosa presente negli scritti dell'autore boemo: «A scanso, possibilmente, di malintesi, sarà utile rilevare fin da principio quanto ripeteremo anche più avanti, che nelle opere del Kafka s'incontrano spesso episodi, espressioni, momenti carichi di una sconcertante ambiguità e bivalenza di significato. Capita ciò anche riguardo agli elementi fondamentali della trascendenza: Dio, redenzione, grazia, eternità, rivelazione ecc. Cosicché, a seconda della sensibilità e della diversa disposizione con cui si prendono in esame quei momenti, il lettore può vedervi un'apertura verso Dio, un "sì", sia pure inespresso, o il persistere di un'incertezza insuperabile e greve che gli impedisce di sfondare la parete e valicare il passo»[30].

Da parte nostra, vogliamo mettere in luce alcune parole significative che caratterizzano la scrittura di Kafka. La prima coppia è «distanza-esclusione».

Kafka scrive osservando una distanza precauzionale dalla realtà. Come se fosse dietro una parete di vetro. Ciò che egli restitu-

29. J. Urzidil, *Di qui passa Kafka*, cit., 20.
30. F. Castelli, «Le tre vertigini di Franz Kafka», in *Civ. Catt.* 1962 III 27-40.

isce è una trasparenza che è precisione di sguardo e di parola che colloca ciò che «strappa al reale» in una temporalità sospesa, dove l'eterno, come assenza dello scorrere del tempo, avvolge azione e pensiero. In molti racconti non c'è un *prima* e un *dopo*, ma solo l'istante rappresentato. «Il suo nominare non aggiunge nulla, allude semmai a un ripetere – ma non è neppure un commento. Le storie di Kafka, da sempre dichiarate giustamente enigmatiche, hanno l'impenetrabilità di un elenco omerico. Gli esseri e le cose si presentano da sé, privi di rimando: immanenti alla loro stessa manifestazione verbale»[31].

Kafka è uno scrittore del grado zero del reale, che si affida alla potenza della parola per far esistere le cose. La sua solitudine, scelta come sposa diabolica per dedicarsi allo scrivere, si comunica alla pagina e invoca il completamento del lettore. Da questo punto di vista, Kafka non è un autore simbolista: è la parola stessa che si impone come simbolo forte e perentorio, che necessita di interpretazione, commento, giudizio. Scrittore di parole e di immagini, le sue, che si imprimono nella mente del lettore, come lo scarafaggio de *La metamorfosi*. Immagine vivida e mentale: Kafka, scrivendo al suo editore Wolff, si preoccupò vivamente che non venisse rappresentato in alcun modo sulla copertina[32]. Scrive Urzidil: «La sua reale grandezza sta nel valore delle sue immagini. Ogni metafora contiene sempre più di quanto l'autore intendesse racchiudervi, giacché un'immagine conduce una propria autonoma esistenza e – quando è autentica ed esatta – sviluppa da sé significati per i quali, al momento del suo sorgere, forse non esistevano ancora riferimenti e motivi esterni»[33].

La sua scrittura rivela la dimensione trascendente del reale nel momento in cui sembra «solamente» descrivere. «Narrare è per Kafka nominare: fare presente ogni cosa, assegnando a ciascuna la sua propria conclusa individualità linguistica»[34]. A ciò che sta oltre si può solo alludere, perché non si può possedere, nulla può essere posseduto,

31. N. Fusini, *Due*…, cit., 25.
32. Cfr F. Kafka, *Racconti*, Milano, Mondadori, 1970, XII.
33. J. Urzidil, *Di qui passa Kafka*, cit., 29.
34. N. Fusini, *Due*…, cit., 24.

perché solo ciò che è tra le mani può essere posseduto[35]. «La lingua può solo operare *andeutungsweise* ("suggestivamente"), nel modo cioè dell'allusione: mai nel modo della comparazione (*vergleichweise*, "comparativamente")»[36]. Afferma Kafka: «Per tutto ciò che trascende il mondo sensibile, noi non possiamo servirci del linguaggio che in forma puramente allusiva, mai anche solo approssimativamente comparativa; e questo perché il linguaggio stesso non tratta che del possesso [*Besitz*, dice propriamente Kafka], e dei suoi rapporti»[37].

Nei *Quaderni in ottavo* il tema dell'eterno torna in molti frammenti, soprattutto nel terzo e nel quarto. Scrive Kafka: «Tutto ciò che significa io è troppo angusto per me, anche l'eternità che sono è troppo angusta per me. Ma se leggo un buon libro, per esempio una descrizione di viaggio, ciò mi risveglia, mi soddisfa, mi basta. Prova che prima non avevo incluso questo libro nella mia eternità o che non ero penetrato fino all'ombra di quell'eternità che anche questo libro necessariamente racchiude»[38]. Tutti i tempi vengono usati dallo scrittore, eppure solo il presente sembra essere consistente ed esistente. «Kafka disocculta così il latente, il nascosto, grazie a una lingua lacunare, fatta di nomi che conoscono solo il presente della loro presente manifestazione»[39].

Kafka scrive per vivere, perché la parola scritta può restituire la vita che da lui è stata sospesa, vissuta con esitazione e severissima ascesi. «Se Kafka scrive è perché crede che solo così per lui accade la vita, solo così cioè lui può accoglierla»[40].

La seconda coppia è «colpa-incapacità». Kafka è maestro virtuoso nell'analisi della colpa, vera e inventata, subita o autoimposta. Ne *La lettera al padre* i riferimenti al senso di colpa sono molteplici: quella sconfinata indotta dal padre, ma anche quella pur assente nei rapporti tra loro. Colpevoli e innocenti al tempo stesso. A tale proposito, *La lettera al padre*, di cui abbiamo citato alcuni passaggi, ci sembra più una dichiarazione di poetica che un'opera autobio-

35. Cfr F. Kafka, *Lettera al padre*, cit., 38.
36. N. Fusini, *Due…*, cit., 55.
37. F. Kafka, *Quaderni in ottavo…*, cit., 61 s.
38. Ivi, 85 s.
39. N. Fusini, *Due…*, cit., 24.
40. Ivi, 25.

grafica, tanto che essa non venne mai consegnata e, a distanza di qualche anno, giudicata da Kafka stesso una esagerazione. Nadia Fusini arriva a dire che essa è del tutto «inventata»[41].

La colpa dello scrittore è quella di non riuscire a vivere secondo le aspettative paterne e del mondo, di non riuscire a vivere una vita «normale», secondo le aspettative che vengono nutrite nei suoi confronti. Se l'elemento psicologico e formativo hanno avuto il loro peso, molto più preponderante è stato, in definitiva, il mistero della sua vita, che ha trasformato la figura del padre assegnandogli il ruolo del mondo: «Tu eri per me la misura di tutte le cose»[42].

Colpevole perché incapace, incapace perché colpevole. Il racconto *La condanna*, del 1912, è fondamentale, nel senso che esprime in modo assoluto la relazione di Kafka non solo con il padre naturale, ma soprattutto con sé stesso. Tale racconto mostra come egli abbia vissuto la relazione con il mondo, da cui si sente condannato. Pleonastico è ricordare come questi temi vengano espressi nei due grandi romanzi incompiuti, *Il castello* e *Il processo*.

Kafka autore religioso?

Guido Sommavilla, in un articolo scritto su questa rivista nel 1992, ha affrontato esplicitamente questo tema: «Vogliamo ribadire fatti, testi e argomenti che provano, a nostro avviso senza possibilità di dubbio, la religiosità profonda secondo la tradizione ebraico-biblica e/o cristiana dello scrittore ebreo praghese-tedesco»[43]. I luoghi letterari che Sommavilla prende in considerazione sono le *109 Considerazioni*, conosciute anche come gli *Aforismi di Zürau*. Essi sono estratti dai *Quaderni in ottavo*, a cui noi facciamo riferimento. Frammenti di lunghezza variabile, da poche righe a una pagina intera, essi raccolgono uno scintillio di pensieri e riflessioni[44], dal tono spesso oracolare, talvolta narrativi o dal gusto sapienziale. Non se ne può dare alcuna presentazione sistematica, perché sfug-

41. Ivi, 84.
42. F. Kafka, *Lettera al padre*, cit., 15.
43. G. Sommavilla, «Franz Kafka, uomo religioso?», in *Civ. Catt.* 1992 IV 52.
44. «Egli vuole piuttosto il lampo del pensiero, un *Gedankenblitz* che come folgore illumini l'immemore presente» (N. Fusini, *Due…*, cit., 27).

gono a ogni possibile schematizzazione. Per essi si può riprendere la citazione iniziale di Urzidil, che parla dell'opera e del pensiero di Kafka come di un *corpus* gestaltico: «L'idea di Gestalt che […] a Praga fu sviluppata […] permette di osservare e cogliere il mistero di una fisionomia letteraria i cui disparati singoli tratti confluiscono per generare una bellezza d'insieme, irriducibile all'analisi»[45]. Se essi sono «irreparabilmente misteriosi», secondo la felice definizione di Sommavilla, con lui dobbiamo riconoscere che nei quaderni terzo e quarto moltissimi tratti sono di tono esplicitamente religioso. Parlano di eternità, colpa, caduta, Eden, peccato, ma anche di arte, morte, libertà, creazione. I riferimenti alla figura di Cristo sono scarsi: ve ne sono un paio espliciti ed altri che sembrano alludere al contesto neotestamentario.

Molti di più sono contenuti in *Conversazioni con Kafka*, dell'autore cristiano Gustav Janouch, suo amico ed estimatore. Con Sommavilla concordiamo nell'escludere che Kafka sia stato un autore irreligioso ed ateo. Diversamente da lui, invece, ci sentiamo di proporre un'interpretazione attenuata dei sentimenti religiosi di Kafka, il cui interesse per il giudaismo, dopo il tempo adolescenziale di una formazione religiosa formale e sociologica, più che sentita e vissuta, riprese in età adulta.

Italo Alighiero Chiusano ha scritto: «Si torna, circa l'origine di tutto ciò, a ipotizzare "qualcosa che non funziona" o che funziona male, nella macchina uomo, fin dal suo esordio […]. Parlare di "peccato originale" mette disagio, pare implicare un ricatto di natura sacrale e confessionale. Si cerchi un altro termine, ma la sostanza più o meno rimane la stessa»[46]. L'intuizione di Chiusano ci sembra illuminare il «nocciolo» caldo e pulsante dei frammenti, che, seppure nella dispersione tipica dell'aforisma, tendono a ripercorrere e rivisitare con più frequenza i temi della caduta, del peccato e del Paradiso.

Dalla quantità dei frammenti si intuisce che è attraverso il mistero del male, piuttosto che attraverso la meraviglia della creazione o la meditazione della storia della salvezza, che Kafka affronta il

45. J. Urzidil, *Di qui passa Kafka*, cit., 12.
46. F. Kafka, *Lettera al padre*, cit., 4.

senso della vita, di sé, di Dio. I suoi racconti, va detto, comunicano una trascendenza «problematica»[47]. Citiamo alcuni passaggi per aiutare il lettore a «toccare con mano» l'intensità di questi pensieri, che si presentano spesso anche come paradossali. Ad esempio, scrive Kafka: «Fin quasi alla fine del racconto della Caduta resiste la possibilità che anche il Giardino dell'Eden venga maledetto insieme con l'uomo. Ma solo gli uomini vengono maledetti, non il Giardino dell'Eden»[48]. Di tono più sapienziale è invece questo frammento: «Due sono, per gli uomini, i peccati capitali dai quali derivano tutti gli altri: impazienza e indolenza. L'impazienza li ha fatti cacciare dal Paradiso; per indolenza essi non ci tornano. Ma forse il peccato capitale è uno solo: l'impazienza. Per impazienza sono stati espulsi, ed è per impazienza che non vi tornano»[49]; oppure: «Il fatto che il nostro compito sia grande precisamente quanto la nostra vita gli conferisce apparenza d'infinito»[50].

Sul tema della caduta e della cacciata dal Paradiso, per la sua pregnanza esistenziale nella biografia di Kafka, nella dialettica con il padre e con il mondo, che egli sembra voler esplorare in modo particolare, invece citiamo questi quattro frammenti. «Noi siamo peccatori non soltanto per aver mangiato dell'albero della conoscenza, ma anche perché non abbiamo ancora mangiato dell'albero della vita. Peccaminoso è lo stato in cui ci troviamo, indipendentemente dalla colpa»[51]; «La cacciata dal paradiso è, per essenza, un fatto eterno, fuori dal tempo. Sebbene la cacciata dal paradiso sia definitiva e la fine del mondo inevitabile, l'eternità del fatto (o, per dirla in termini temporali, l'eterna ripetizione di quel processo) ci rende possibile restare perennemente in paradiso, che noi lo si sappia o meno quaggiù»[52]; «La prospettiva desolante del male: crede di intravvedere la nostra uguaglianza con Dio già solo nella distinzione che facciamo tra il bene e il male. La maledizione non sembra peggiorare nulla della sua natura:

47. Cfr, ad esempio, i racconti *Davanti alla legge* e *Un messaggio dell'imperatore*.
48. F. Kafka, *Quaderni in ottavo…*, cit., 74.
49. Ivi, 37.
50. Ivi, 71.
51. Ivi, 73.
52. Ivi, 64.

misurerà la lunghezza del cammino con il ventre»[53]; «C'erano tre diversi modi di punire la Caduta dell'uomo: il più mite venne applicato, la cacciata dal paradiso; il secondo sarebbe stato la distruzione del paradiso stesso; il terzo – sarebbe stata la pena più tremenda –, l'esclusione dalla vita eterna, lasciando tutto il resto come prima»[54].

Kafka, quindi, è un uomo che vive una domanda «tormentata» sulla salvezza e la cerca attraverso la letteratura, sapendo – o lasciandoci intendere – che essa (forse) comunica a un'altra ben più ampia e profonda Salvezza. Oppure, e anche questo ci sembra ugualmente possibile, immaginiamo Kafka leggere quel che abbiamo scritto, scuotere la testa e gentilmente sussurrare: «Non mi avete ancora capito».

53. Ivi, 74.
54. Ivi, 78.

ABIMELECH E LA FRATERNITÀ TRADITA

Vincenzo Anselmo S.I.

Il libro dei Giudici presenta la storia d'Israele dalla morte di Giosuè, che aveva condotto il popolo alla conquista della terra promessa, fino alle soglie dell'avvento della monarchia. Israele risiede nella terra che il Signore gli ha donato, ma a Canaan abitano ancora altri popoli, che rappresentano per Israele una spina nel fianco. In particolare, la parte centrale del libro è organizzata secondo una struttura che si ripete ciclicamente: quando Israele abbandona il Signore per servire altre divinità, Dio lo mette nelle mani dei nemici, che lo opprimono; allora Israele grida al Signore, che fa sorgere un giudice per salvare il suo popolo e stabilire un tempo di pace. I giudici guidavano Israele in nome e per conto del Signore.

Con la giudicatura di Gedeone (cfr Gdc 6–9) abbiamo i primi segni di un declino di tale istituzione. Se è vero che Gedeone rinuncia a essere re nonostante gli Israeliti glielo chiedano (cfr Gdc 8,22-23), egli mostra evidenti limiti. Infatti, agisce per vendetta personale, uccidendo sia coloro che non l'hanno aiutato sia chi ha causato la morte dei propri fratelli (cfr Gdc 8,13-21). In seguito, fa costruire un idolo con una parte del bottino ottenuto dalla vittoria contro i Madianiti (cfr Gdc 8,24-27), in un contesto che richiama il peccato del vitello d'oro (cfr Es 32). Infine, sposa molte donne, e da questo *harem* quasi regale nascono numerosissimi figli, ponendo le premesse di una lotta fratricida dopo la sua morte (cfr Gdc 8,30-31).

Il delitto di Abimelech

Abimelech, il cui nome significa «mio padre è re», è figlio di Gedeone e di una concubina. Alla morte del padre, egli si reca a

Sichem, presso gli zii e la famiglia della madre, per cercare sostegno alle proprie pretese di «successione» nel governo d'Israele, nonostante la giudicatura non sia ereditaria, ma solo Dio abbia il potere di suscitare un giudice a servizio del suo popolo.

> **Abimelech, primo re di Israele, esprime il dramma della monarchia, che si trasforma in abuso di potere.**

«Riferite agli orecchi di tutti i signori di Sichem: "Che cosa è meglio per voi: che vi governino settanta uomini, tutti i figli di Ierub-Baal[1], o che vi governi un solo uomo? Ricordatevi che io sono vostro osso e vostra carne". I fratelli di sua madre riferirono su di lui a tutti i signori di Sichem tutte quelle parole, e il cuor loro si piegò a favore di Abimelech, perché avevano detto: "Egli è nostro fratello"» (Gdc 9,2-3).

Con abilità oratoria e astuzia politica Abimelech delinea un futuro migliore per il popolo attraverso il governo di un solo uomo. Al tempo stesso, per mezzo del legame di sangue, costruisce alleanze a partire dal suo clan. Pertanto, i suoi familiari lo sponsorizzano davanti ai leader di Sichem e li convincono, facendo leva sulla mozione degli affetti: «Egli è nostro fratello». Così Abimelech crea consenso attorno a sé e raccoglie finanziamenti con le offerte fatte a Baal, cioè a un idolo (cfr Gdc 8,33). In questo modo assolda sfaccendati e avventurieri (cfr Gdc 9,4), per portare a termine il suo drammatico disegno.

«Venne alla casa di suo padre, a Ofra, e uccise sopra un'unica pietra i suoi fratelli, figli di Ierub-Baal, settanta uomini. Ma Iotam, figlio minore di Ierub-Baal, rimase, perché si era nascosto. Tutti i signori di Sichem e tutta Bet-Millo si radunarono e andarono a proclamare re Abimelech presso il terebinto della Stele che è a Sichem» (Gdc 9,5-6).

La conquista del potere da parte di Abimelech passa attraverso la cruenta uccisione dei propri fratelli, ma uno di essi, il più picco-

1. Altro nome per indicare Gedeone.

lo, riesce a scappare. La prima investitura reale nella storia d'Israele è macchiata dal sangue: vengono trucidati 70 figli di Gedeone. Il numero è simbolico: infatti, 70 sono i componenti di tutta la famiglia del patriarca Giacobbe, che rappresentano la totalità del popolo d'Israele (cfr Gen 46,27; Es 1,5; Dt 10,22).

Abimelech, primo re, esprime il dramma della monarchia, che si trasforma in abuso di potere. Eppure, per il momento solo Sichem e Bet-Millo sono annoverate tra coloro che si affidano al novello re. Pertanto, parrebbe non esserci unità del popolo d'Israele attorno all'istituzione monarchica. Ironicamente, ma non troppo, Abimelech viene proclamato re dopo aver ucciso i propri fratelli, cioè al prezzo della loro vita, mentre il libro del Deuteronomio affermava una forma di regalità al servizio dei fratelli: «Costituirai sopra di te come re uno dei tuoi fratelli […]; il suo cuore non si insuperbisca verso i suoi fratelli» (Dt 17,15.20). Inoltre, Abimelech è fatto re, ma non c'è nessuna iniziativa o investitura divina come per i giudici (cfr Gdc 3,7-9; 3,12-15; 4,1-4; 6,11-16; 11,29; 13,1-25). Infatti, in questa circostanza l'iniziativa appartiene esclusivamente agli uomini e alla loro arroganza.

La parabola di Iotam

In tutto questo Iotam, l'unico sopravvissuto tra i figli di Gedeone, riveste il ruolo di guastafeste. Mentre si sta svolgendo la funesta incoronazione, egli rappresenta l'unica voce che è ancora in grado di dire che il re è nudo. Dalla cima del monte Garizim pronuncia un *māšal*[2], cioè una parabola, che, avendo gli alberi quali protagonisti, si configura come una forte critica alla monarchia e come un ammonimento profetico che pone i signori di Sichem di fronte alle tragiche conseguenze della loro azione. L'olivo, il fico, la vite, il rovo e i cedri del Libano sono i protagonisti del celebre apologo.

«Gli alberi si misero in cammino per ungere un re su di essi. Dissero all'ulivo: Regna su di noi. Disse loro l'ulivo: Dovrei forse rinunciare al mio olio con il quale si onorano dèi e uomini, e andrò a

2. La parola *māšal* è utilizzata per indicare dei detti in ambito sapienziale e potrebbe essere tradotta letteralmente con «confronto, paragone, proverbio o parabola».

ondeggiare sugli alberi? Dissero gli alberi al fico: Vieni tu, regna su di noi. Disse loro il fico: Dovrei forse rinunciare alla mia dolcezza e al mio buon frutto, e andrò a ondeggiare sugli alberi? Dissero gli alberi alla vite: Vieni tu, regna su di noi. Disse loro la vite: Dovrei forse rinunciare al mio mosto che rallegra dèi e uomini, e andrò a ondeggiare sugli alberi? Dissero tutti gli alberi al rovo: Vieni tu, regna su di noi. Disse il rovo agli alberi: Se in verità voi ungete me come re su di voi, venite, rifugiatevi alla mia ombra; se no, esca un fuoco dal rovo e divori i cedri del Libano» (Gdc 9,8-15).

I frutti dell'olivo, del fico e della vite sono preziosi in tutto il Vicino Oriente antico e nell'area mediterranea. Pertanto, per tali alberi mettersi a regnare vuol dire perdere i propri frutti, cioè diventare sterili, agitandosi inutilmente a capo delle altre piante. Così alla fine sarà il rovo, una pianta non solo inutile e improduttiva[3], ma anche dannosa per le altre, a cui sottrae risorse vitali, che accetterà di essere re di tutti gli alberi per offrire sarcasticamente un'ombra tra le sue pungenti spine. Chiunque si ribellerà a esso verrà bruciato da questa pianta facilmente infiammabile, anche se fosse un albero possente come il cedro del Libano. La parabola di Iotam non solo parla della monarchia come istituzione deprecabile e nociva, ma anche della pericolosa e letale figura di Abimelech, il quale, oltre ad aver ucciso i propri fratelli, combatterà altre battaglie, bruciando vivi i suoi parenti sichemiti, quando si trasformeranno nei suoi nuovi nemici (cfr Gdc 9,46-49).

Successivamente Iotam spiega questa parabola, accusando i signori di Sichem di slealtà verso Gedeone/Ierub-Baal, da cui hanno ricevuto il bene, e verso la sua casa[4]. Abimelech non è presentato da Iotam come proprio fratello, ma denigrato come figlio della schiava di Gedeone[5], fratello dei Sichemiti e traditore del proprio

3. Come afferma Gesù: «Si raccoglie forse uva dagli spini, o fichi dai rovi?» (Mt 7,16; cfr Lc 6,44).

4. Questa grave accusa di Iotam trova conferma nelle parole del narratore affidabile e onnisciente, il quale, nel parlare del peccato del popolo, aveva utilizzato la stessa terminologia, sottolineando l'ingratitudine del popolo verso Gedeone e la sua famiglia: «[Gli Israeliti] non dimostrarono gratitudine alla casa di Ierub-Baal, cioè di Gedeone, per tutto il bene che egli aveva fatto a Israele» (Gdc 8,35).

5. Abimelech, che era stato presentato come figlio della concubina di Gedeone (cfr Gdc 8,31), adesso è retoricamente e provocatoriamente definito da Iotam «figlio della schiava». Come afferma Tammi J. Schneider: «È una svolta ironica, poiché Abi-

sangue. Pertanto, l'aver supportato Abimelech e tradito la memoria di Gedeone sarà per Sichem causa di rovina. In aggiunta, il lettore sa già che Gedeone non solo ha rifiutato di regnare, ma ha anche espresso contrarietà rispetto al fatto che lo facciano i propri figli (cfr Gdc 8,23).

Il monito di Iotam è potente. Egli pronuncia una parola profetica su Abimelech e sui suoi alleati: «Esca da Abimelech un fuoco e divori i signori di Sichem e Bet-Millo ed esca dai signori di Sichem e da Bet-Millo un fuoco e divori Abimelech!» (Gdc 9,20).

Abimelech e i Sichemiti hanno davanti a sé un futuro di inimicizia, che li condurrà a un conflitto mortale. I signori di Sichem hanno riconosciuto il novello re come fratello (cfr Gdc 9,3 e 9,18), ma presto si divoreranno a vicenda, cruentemente violando ogni patto. In effetti, all'interno del racconto, l'apologo di Iotam anticipa la ribellione degli zii contro Abimelech e la cruenta distruzione di Sichem, che sarà rasa al suolo e cosparsa di sale (cfr Gdc 9,45). Il rovo Abimelech ha iniziato a bruciare gli alberi. Egli aveva cominciato dai propri fratelli, figli di suo padre, e continuerà ad appiccare il fuoco anche con gli zii e i parenti da parte di madre. Nell'epoca dei giudici, l'istituzione monarchica appena introdotta è già circondata da un'aura negativa a causa dei danni che arreca al popolo, a cominciare dai legami familiari che vengono recisi. Sichem era il luogo dell'alleanza tra Israele e il Signore dopo la conquista di Canaan (cfr Gs 24); Israele aveva scelto di servire il Signore che gli aveva donato la terra, abbandonando la tentazione dell'idolatria. Adesso i Sichemiti, scegliendosi un re, rigettano anche il Signore, affinché non sia più lui a regnare su di loro (cfr 1 Sam 8,7). Dopo aver pronunciato il suo discorso, Iotam scappa e si rifugia lontano da suo fratello (cfr Gdc 9,21).

I semi della discordia

Il regno di Abimelech sul popolo è di breve durata. Anch'egli, infatti, come il rovo si brucia rapidamente. «Abimelech dominò su

melech, il cui nome significa "mio padre è re", era, secondo suo fratello, figlio di una schiava» (T. J. Schneider, *Berit Olam: Judges*, Collegeville, Liturgical Press, 2000, 143).

Israele tre anni. Poi Dio mandò un cattivo spirito fra Abimelech e i signori di Sichem e i signori di Sichem tradirono Abimelech affinché venisse ripagata la violenza fatta ai settanta figli di Ierub-Baal e il loro sangue ricadesse su Abimelech loro fratello, che li aveva uccisi, e sui signori di Sichem, che avevano sostenuto la sua mano per uccidere i suoi fratelli» (Gdc 9,22-24).

Nella narrazione biblica sono presenti due generi di causalità: quella divina e quella umana[6]. Pertanto, gli eventi sono il risultato sia dell'azione di Dio, in quanto Signore della storia, sia della libera iniziativa umana. Difatti, sono le azioni cruente messe in atto da Abimelech e dai padroni di Sichem che li conducono al disastro, ma, al tempo stesso, la Bibbia ci dice che Dio è presente e interviene inviando uno spirito cattivo (*rûăḥ rāʿâ*) – segno che il Signore guida la storia –, che semina discordia tra gli alleati, portando alla caduta di Abimelech[7]. La doppia causalità implica un delicato equilibrio narrativo tra il coinvolgimento diretto o mediato di Dio e la libertà dell'uomo. Questa volta non è presente lo spirito che investe il giudice designato da Dio (si veda, ad esempio, Gdc 3,10; 6,34; 11,29), ma c'è un cattivo spirito inviato per seminare dissidi tra alleati.

Il tradimento e l'uccisione dei consanguinei perseguiteranno Abimelech e condurranno alla disfatta sia lui sia i Sichemiti. Il sangue versato è la causa del conflitto tra Abimelech e i signori di Sichem, e più avanti sarà il motivo della rovina definitiva del primo re (cfr Gdc 9,56), in una sorta di giustizia poetica[8] per l'uccisione dei propri fratelli.

6. Su questo tema, cfr Y. Amit, «The Dual Causality Principle and its Effects on Biblical Literature», in *Vetus Testamentum* 37 (1987) 385-400; Id., «Dual Causality: An Additional Aspect», in Id. (ed.), *In Praise of Editing in the Hebrew Bible. Collected Essays in Retrospect*, Sheffield, Sheffield Phoenix Press, 2012, 105-121.

7. La Scrittura tiene conto del problema delle forze malvagie presenti nell'uomo e tra gli uomini: «[Lo spirito malvagio (*rûăḥ rāʿâ*) sarebbe] una "mentalità" ("un atteggiamento mentale"), non un demone malvagio e neanche la *rûăḥ* di Dio. La causa efficiente divina, espressa col verbo "inviare", […] illustra semplicemente un principio teologico generale: Dio guida le azioni dell'uomo, così che la loro opera malvagia ricada su di loro» (S. Tengström, «rûăḥ», in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, VIII, 290).

8. Per «giustizia poetica» si intende una convenzione narrativa per cui il giusto è ricompensato, mentre il malvagio è punito. Sulla presenza di questo fenomeno

A questo sommario segue il racconto di una serie di tradimenti, doppi giochi e complotti, che conducono tutti al disastro.

I signori sichemiti sono i primi a tradire Abimelech, tendendogli agguati (cfr Gdc 9,25) e poi maledicendolo (cfr Gdc 9,27). Successivamente Zebul, governatore della città, adirato con Gaal perché è stato offeso da lui, tradisce Gaal e i suoi fratelli, suoi alleati, consegnandoli con inganno ad Abimelech, che li sconfigge in battaglia assieme ai Sichemiti (cfr Gdc 9,30-41). Infine, a breve distanza di tempo, sarà la stessa città di Sichem a essere distrutta da Abimelech. L'epilogo è drammatico. I signori di Sichem si rifugiano nella cripta del tempio di El-Berit, dal quale avevano in precedenza sottratto denaro per finanziare le ambizioni di Abimelech (cfr Gdc 9,4), e ironicamente vengono bruciati vivi proprio dal figlio della concubina di Gedeone: «Tutti tagliarono ciascuno un ramo e seguirono Abimelech; li posero contro la cripta e appiccarono il fuoco alla cripta sopra di loro. Così morirono tutti gli uomini della torre di Sichem, circa mille persone, uomini e donne» (Gdc 9,49).

La fine del primo re

Le battaglie di Abimelech non terminano con la distruzione di Sichem, ma il racconto riprende con l'assedio di Tebes: «Abimelech giunse alla torre e l'attaccò e si avvicinò all'ingresso della torre per bruciarla con il fuoco. Ma una donna gettò giù il pezzo superiore di una macina sulla testa di Abimelech e spaccò il suo cranio. Egli chiamò in fretta il servo che portava le sue armi e gli disse: "Tira fuori la spada e uccidimi, perché non si dica di me: L'ha ucciso una donna!". Il suo servo lo trafisse ed egli morì» (Gdc 9,52-54).

Anche in questa occasione Abimelech, come un rovo pungente, intende utilizzare il fuoco per uccidere i suoi nemici asserragliati nella torre, ma dall'alto una donna getta la parte superiore della macina da mulino sul capo del re, che viene gravemente ferito. Il Deuteronomio indica questa parte della macina come un oggetto

nel racconto biblico, cfr L. Ryken – J. C. Wilhoit – T. Longman III (edd.), *Le immagini bibliche. Simboli, figure retoriche e temi letterari della Bibbia*, Cinisello Balsamo (Mi), San Paolo, 2008, 673-675.

non pignorabile, perché sarebbe come prendere in pegno la vita stessa di qualcuno, condannandolo alla fame (cfr Dt 24,6)[9]. Adesso, invece, la parte superiore della macina da mulino diventa strumento di morte per Gedeone e di vita per coloro che si erano rifugiati nella torre. Inoltre, come su una sola pietra erano stati uccisi i figli di Gedeone, ora da una sola pietra viene mortalmente colpito Abimelech.

A questo punto, il re chiede al suo scudiero di essere ucciso da lui per non dover morire ignominiosamente per mano di una donna[10]. Ironia della sorte, quest'ultimo desiderio di Abimelech resterà frustrato, perché nel racconto biblico egli sarà ricordato e menzionato dal re Davide proprio per essere stato ucciso da una donna[11].

A conclusione della storia del primo re, il narratore afferma: «Dio fece ricadere sopra Abimelech il male che egli aveva fatto contro suo padre, uccidendo settanta suoi fratelli. Tutto il male degli uomini di Sichem Dio fece ricadere sul loro capo. Venne su di loro la maledizione di Iotam, figlio di Ierub-Baal» (Gdc 9,56-57).

La parola profetica pronunciata da Iotam si realizza. Dio non lascia impunito il male commesso da Abimelech contro l'eredità paterna con l'uccisione di 70 fratelli. Il male causato dal re e dai Sichemiti si rivolta contro loro stessi, in un'ennesima lotta fratricida, perché i signori di Sichem avevano riconosciuto in Abimelech proprio un loro fratello (cfr Gdc 9,3.18). Non a caso il termine «fratello» risulta essere la parola chiave di tutta la narrazione, ricorrendo per ben 12 volte[12]. Si tratta, dunque, del racconto di una fraternità che si perverte e si trasforma drammaticamente in fratricidio, tutti contro tutti.

* * *

Nella storia di Abimelech il male si autodistrugge. Il narratore è attento a indicare Dio come la causa che accompagna tutto il proces-

9. Cfr T. J. Schneider, *Berit Olam: Judges*, cit., 148.

10. Come era già accaduto a Sisara, ucciso per mano di Giaele (cfr Gdc 4,21).

11. «Chi ha ucciso Abimelech figlio di Ierub-Baal? Non fu forse una donna che gettò su di lui il pezzo superiore di una macina dalle mura, così che egli morì a Tebes?» (2 Sam 11,21).

12. Cfr Gdc 9,1.3.5.18.21.24.26.31.41.56.

so che inesorabilmente conduce il primo re d'Israele alla disfatta finale. Al tempo stesso, il Signore non offre alcuna investitura mediante il suo spirito, a differenza di quanto aveva fatto altrove nel libro dei Giudici. Eppure, il racconto ci mostra ugualmente come il male divori sé stesso e sia responsabile della propria rovina. Come il fuoco che esce dal rovo brucia nel medesimo tempo la sterpaia e gli altri alberi, così il male si autodistrugge. Abimelech consuma drammaticamente sé stesso e chi gli sta intorno. Per acquisire potere e diventare re, egli prima uccide i fratelli di sangue, e poi, per consolidare il proprio dominio, elimina coloro che si consideravano suoi fratelli, cioè i fratelli di sua madre, suoi alleati. Abimelech non è designato da Dio come giudice per liberare il popolo d'Israele, ma si fa proclamare re dai suoi complici. La conquista del potere diventa così un male all'ennesima potenza, perché uccide ogni fraternità possibile.

La Bibbia non ha paura di mostrare il male e le sue drammatiche conseguenze, per immunizzare il lettore, in modo che l'orrore in lui suscitato lo allontani dal seguire i passi scellerati di Abimelech che conducono alla morte. Il potere e una corona non valgono il prezzo del sacrificio della fraternità.

SAN TOMMASO GIURISTA

Ottavio De Bertolis S.I.

San Tommaso è stato un giurista? Non è facile rispondere a questa domanda. Le facoltà di giurisprudenza avevano, ai suoi tempi, da poco incominciato a esistere[1], e con loro avvenne il riuso del *Digesto*, testo base del diritto romano, sul quale s'innalzò l'imponente struttura del diritto moderno, civile e canonico, una nuova grammatica sociale destinata a una grandiosa fortuna. Il secolo dell'Aquinate è un tempo di grande effervescenza di questi studi e di elaborazione dei concetti e degli istituti giuridici, prima informi e confusi, che ancora oggi segnano il nostro vivere comune. Tommaso dimostra di esserne ben a conoscenza, in vari punti dell'immensa sua opera[2].

Certamente egli non è stato un giurista nel senso specialistico che oggi ha assunto questo termine: egli possiede infatti una cultura fondamentalmente unitaria, mentre è proprio del nostro tempo l'aver isolato alcune discipline rispetto alle altre, in una parcellizzazione del sapere che oggi tocca il proprio apice. D'altra parte, la distinzione o divisione delle discipline deriva dall'autonomia acquisita da esse rispetto a un sapere fondante, che, per Tommaso come per il suo tempo, è la teologia. Così, cifra del nostro mondo è l'enciclopedia, propria del Settecento illuminista, compendio dello scibile umano, ma a scomparti non comunicanti, mentre le *Summae*,

1. In Italia, segnaliamo Bologna nel 1088, Padova nel 1222, Napoli nel 1224.
2. Dal *Commento alle Sentenze* fino alle *Summae*, Tommaso mostra di padroneggiare pienamente le questioni giuridiche, come, ad esempio, la tematica della potestà di giurisdizione, o di governo ecclesiastico, in relazione al sacramento dell'Ordine e a quello della Penitenza. Su questo punto, cfr O. De Bertolis, *Origine ed esercizio della potestà ecclesiastica di governo in san Tommaso*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 2005.

© La Civiltà Cattolica 2024 III 261-275 | 4179-4180 (3 ago/7 set 2024)

tipiche creazioni medievali, se ne differenziano proprio per avere un unico principio esplicativo del reale, Dio, il che rende unitario l'intero sapere, conferendo al tutto unità e senso. Tommaso afferma infatti che nella *Summa Theologiae* «tutto è trattato in relazione a Dio: o perché Dio stesso, o in quanto dice ordine a Lui come a proprio principio e fine»[3], e questo segna l'*ordo disciplinae* della sua esposizione. Quindi Tommaso è un teologo, e non un giurista, ma il diritto non è certo escluso dalla sua riflessione.

Pensare la differenza

Per un uomo del Duecento sarebbe stata impensabile una trattazione di economia, o di antropologia, o di politica, senza rapportare questi ambiti a Dio, e questo vale anche per il diritto. Questo non vuol dire però che Tommaso non parli di tali temi, ma solo che ne parla «diversamente», almeno rispetto alla nostra mentalità. Anche nell'affrontare la filosofia del diritto, come per il diritto stesso e la sua storia, appare necessario quello che è stato giustamente definito un «lavacro interiore»[4], una grande disponibilità a pensare la sua «differenza»[5], evitando di considerare giusto o accettabile solo quello che a noi appare ovvio, e rimanendo quindi aperti a ripensare, ridiscutere e relativizzare i nostri modelli culturali o epistemologici.

La trattazione sulla legge, o *lex*, si trova nella *Prima Secundae*, la prima parte della seconda parte della *Summa Theologiae*, che esamina le virtù cardinali e morali – cioè quelle naturali – dell'uomo, che sono come i passi che la creatura razionale, seguendo la propria natura, cioè il proprio fine, fa per ritornare a Dio, dal quale è stato creato[6].

3. Tommaso d'Aquino, s., *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 7.

4. P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, Roma – Bari, Laterza, 1996, 10.

5. A. M. Hespanha, *Introduzione alla storia del diritto europeo*, Bologna, il Mulino, 2003, 26.

6. Cfr *Introduzione* a *Summa Theologiae*, I, q. 2: «Lo scopo principale della sacra dottrina è far conoscere Dio, e non solo in se stesso, ma anche in quanto principio e fine delle cose, e in particolare della creatura ragionevole […]. Noi tratteremo per prima cosa di Dio; in secondo luogo, del movimento della creatura razionale verso di Lui; in terzo luogo, di Cristo, che, in quanto uomo, è per noi via per tendere a Dio». Si deve a p. Marie-Dominique Chenu l'enucleazione di questa chiave di lettura dell'opera di san Tommaso, l'*exitus a Deo* e il *reditus in Deum*, che del resto non

Del diritto, o *ius*, invece, si tratta nella seconda parte della seconda parte, o *Secunda Secundae*, che esamina i movimenti della grazia nel cuore dell'uomo e i doni delle virtù teologali – quelle che vengono da Dio e a lui conducono –, ossia la fede, la speranza e la carità. L'inquadrare il problema giuridico in un'antropologia teologica costituisce una prima differenza rilevante rispetto al nostro mondo.

> **La legge è l'ordine della ragione, promulgato da chi ha la cura della comunità, volto al bene comune** (**Tommaso d'Aquino**).

Una seconda profonda differenza rispetto a noi moderni è che per Tommaso l'esperienza giuridica si svolge all'interno di due dimensioni – la legge e il diritto – che non coincidono affatto e che costituiscono come i due fuochi di un'ellisse[7]. Nel nostro universo mentale, la legge coincide sostanzialmente con il diritto, e probabilmente non sono molti nemmeno gli studenti delle nostre Facoltà giuridiche che ne potrebbero compiutamente tematizzare le differenze. Dietro questa confusione, che è un appiattimento, si nasconde qualcosa di più profondo, se è vero che la storia del diritto occidentale è una sorta di itinerario dal diritto alla legge[8]. L'ellisse ha perso i due fuochi ed è diventata un cerchio: «La legalità, quale corrispondenza alla legge, sembra essere rimasta sola unità di misura giuridica e avere scalzato la legittimità, quale rispondenza al diritto»[9]. Ma le Costituzioni del dopoguerra hanno riproposto l'antico *ius* accanto e sopra la *lex*, e il cerchio è diventato ancora un'ellisse. Infatti, «lo Stato non crea il di-

è l'unica possibile: cfr M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1954, 263.

7. Cfr O. De Bertolis, *L'ellisse giuridica. Un percorso nella filosofia del diritto tra classico e moderno*, Padova, Cedam, 2011.

8. Cfr V. Varano – V. Barsotti, *La tradizione giuridica occidentale*, Torino, Giappichelli, 2006, 124.

9. G. Zagrebelsky, *La legge e la sua giustizia*, Bologna, il Mulino, 2008, 88. Il secondo capitolo di quest'opera ha significativamente il titolo «Dal diritto alla legge», indicando così il culminare del diritto nella legge a opera delle codificazioni ottocentesche. L'Autore inoltre osserva, a p. 126, che «la scommessa del costituzionalismo sta tutta qui: nella capacità della Costituzione, posta come *lex*, di diventare *ius*».

ritto, lo Stato crea leggi, e Stato e leggi stanno sotto il diritto»[10]. Nella famiglia giuridica anglosassone questo è chiamato il *Rule of Law*.

Il centro dell'esperienza giuridica: lo «ius»

La cosa più sbagliata che potremmo fare è intendere il termine *ius* come equivalente al nostro diritto soggettivo, che è una nozione tipicamente moderna. Dopo i suoi albori nella filosofia medievale e in particolare nell'*Opus nonaginta dierum* di Guglielmo di Occam (1332), come *potestas licita*[11], esso trova la sua compiuta affermazione nella seconda scolastica spagnola, e segnatamente nel pensiero di Francisco Suárez, che lo definisce *facultas moralis*[12]. Di lì viene traghettato al lessico moderno con la *Codificazione napoleonica* (1804), e a questo punto con esso non si designa altro se non «un potere, attribuito alla volontà del soggetto e garantito dall'ordinamento giuridico, di agire per conseguire il soddisfacimento dei propri interessi»[13], cioè un qualcosa di pienamente «soggettivo», attribuito e tutelato da un ordinamento giuridico che trova nella volontà del legislatore la propria unica fonte.

Nel mondo giuridico medievale lo *ius* è tutt'altro. Qui lo Stato non esiste (ancora), perché esso, in quanto struttura di potere centralizzata ed esclusiva, è una creazione propria del mondo moderno, e precisamente affermatasi con la pace di Vestfalia (1648), cioè con la compiuta modernità politica. Il potere è ancora troppo debole per imporsi, e il centro o base del mondo giuridico è invece «una cosa», una certa oggettiva ripartizione dei beni di questo mondo, e non la volontà di un legislatore, né la volontà del soggetto stesso,

10. Citazione tratta da E. Kaufmann, *Die Gleichheit vor dem Gesetz…* (1927), in esergo al libro di P. Grossi, *Prima lezione di diritto*, Roma – Bari, Laterza, 2003.

11. Citato in F. Todescan, *Etiamsi daremus. Studi sinfonici sul diritto naturale*, Padova, Cedam, 2003, 97, che riprende la tesi di M. Villey, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, Milano, Jaca Book, 1985, in particolare alle pagine 196-224, 458-466 e 555-580. Invece, per B. Tierney, *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625*, Bologna, il Mulino, 2002, sarebbe stato Uguccione d'Arezzo, circa 150 anni prima di Occam, a usare il termine in questo senso: cfr M. Barberis, *Europa del diritto. Sull'identità giuridica europea*, Bologna, il Mulino, 2008, 138-141.

12. Cfr F. Suárez, *Trattato delle leggi e di Dio legislatore*, I, Padova, Cedam, 2008, 32.

13. A. Trabucchi, *Istituzioni di diritto civile*, ivi, 1980, 45.

avallata e quasi consacrata dalla legge. Nel mondo medievale, invece, «il diritto è una realtà che il potere non crea, non pretende di creare, non sarebbe in grado di creare; che invece può soltanto dire, dichiarare»[14].

Lo *ius*, il diritto, è «l'oggetto della giustizia»[15], la cosa dovuta ad altri, perché la virtù della giustizia, in cui rientra la trattazione del giusto, consiste nel dare a ciascuno il suo[16]. Ritroviamo qui la definizione propria di Ulpiano, espressione di un sistema giuridico – quale quello romano e medievale –, dottrinale e giurisprudenziale antitetico al sistema continentale moderno, imperniato su un Codice esaustivo e non eterointegrabile, espressione della volontà di un legislatore onnipotente. Ecco una quarta, grande differenza da considerare.

Inoltre, lo *ius* è esplicitamente definito come *ipsa res iusta*[17], ciò che è giusto, la cosa giusta in sé stessa. Esso è costituito oggettivamente prima dell'opera della ragione umana, ed è un rapporto necessario che deriva dalla natura delle cose: prima di ogni analisi, e a prescindere da essa, c'è un ordine giusto delle cose, e un altro che non lo è. Questo traduce i criteri della giustizia commutativa e distributiva di Aristotele.

È vero anche oggi?

Così, in base ai criteri della giustizia commutativa, anche oggi un ordine oggettivamente giusto delle cose è quello che garantisce a chi riceve un danno o una perdita ingiusta un rientro, o ristoro, adeguato. In tal modo il quoziente, o rapporto, tra entrate e uscite corrisponde all'unità numerica, all'uguaglianza, espressa in termini quantitativi, tra l'autore del danno e colui che lo subisce. Stiamo evidentemente parlando della responsabilità extracontrattuale, che in Italia è disciplinata dall'art. 2043 del *Codice Civile*: «Qualunque fatto doloso o colposo, che cagiona ad altri un danno ingiusto, obbliga colui che ha commesso il fatto a risarcire il danno». Questo è vero perché lo dice il

14. P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, cit., 135.
15. *Sum. Theol.*, II-II, q. 57, a. 1.
16. Cfr *Sum. Theol.*, II-II, q. 58, a. 11: «L'atto specifico della giustizia non consiste in altro se non a rendere a ciascuno il suo».
17. *Sum. Theol.*, II-II, q. 57, a. 1, ad 1.

nostro legislatore, ma è il legislatore che lo dice perché è vero. Se per colpa, cioè per negligenza, o dolo, o cattiva volontà, uno mi arreca un danno, deve risarcirmi: non c'è infatti alcun motivo per cui il mio patrimonio debba essere leso ingiustamente, e il risarcimento dovrà coprire il *deficit* creato nel mio patrimonio. Ecco un esempio di cosa giusta, proprio nel senso tommasiano del termine, un *iustum*, una giusta divisione dei beni di questo mondo.

La giustizia commutativa si dà poi eminentemente nelle compravendite: così il giusto prezzo di un bene è tale perché corrisponde al valore della cosa e del lavoro compiuto, con la giusta retribuzione del venditore. Un prezzo spropositato non è semplicemente giusto, come capirebbe qualsiasi compratore: può succedere invece che si venda, o si compri, fumo, qualcosa di irreale, come accade quando la *griffe* diventa più importante di tutto il resto. In questo modo la teoria del giusto prezzo può assumere una portata anche fortemente critica nei confronti dell'economia reale, che non può essere lasciata al mero gioco della domanda e dell'offerta. Così, un contratto d'affitto non può assumere un valore eccessivo rispetto all'appartamento che si offre, considerato in sé stesso, sebbene i possibili utenti siano moltissimi, e dunque disposti a pagare anche prezzi molto alti. Questo è un esempio di come per Tommaso il diritto sia ancora legato a una tematica morale, appunto la giustizia, e non possa essere coartato nei soli termini della legalità.

Allo stesso modo, noi consideriamo ingiusta l'usura superiore al tasso legale. Quest'ultimo, infatti, compensa la giacenza del denaro e la sua svalutazione. L'usuraio, invece, chiedendo interessi abnormi, acquisisce un guadagno non giustificato dal suo lavoro, e questo non è, proprio nel pensiero tommasiano, una cosa giusta, perché è un ricevere al quale non corrisponde un dare[18]. Davvero la giustizia risponde alla classica immagine della bilancia: i due piatti sono in equilibrio rispetto a un perno che sta in mezzo, l'uguaglianza tra ciò che è dato e ciò che è ricevuto.

Così l'annullabilità dei contratti per errore, violenza o dolo, prevista dalla legge, è una scelta del legislatore che dà forma concreta a

18. Del resto, la trattazione dell'usura è legata al comando divino: «Con il sudore del tuo volto mangerai il pane» (Gen 3,19).

un principio di giustizia commutativa. Sembra di ri–sentire le parole dell'Aquinate: «Il diritto, o il giusto, è una prestazione adeguata nei confronti di un altro in modo che si realizzi una certa uguaglianza. Ma qualcosa può essere adeguato a un altro in due modi: nel primo, per la natura stessa della cosa, come quando qualcuno dà qualcosa e ne riceve altrettanto. E questo si chiama giusto per natura. In un altro modo, qualcosa è adeguato o commisurato a un altro per un accordo, o comune consenso, cioè quando qualcuno si dice contento se riceve quel tanto. E questo si ha in due modi: l'uno, per accordo privato, come quando si conclude un contratto tra persone private, e l'altro, per un accordo pubblico, come quando tutto il popolo acconsente che qualcosa sia adeguato o commisurato a un altro, oppure quando lo ordina il principe, che ha cura della comunità. E questo si chiama diritto positivo»[19]. Così scopriamo una cosa molto bella: «Forma universale della giustizia è l'uguaglianza, nella quale convergono la giustizia commutativa e quella distributiva»[20]. Uguaglianza e giustizia sono come le due facce di un medesimo rapporto: la giustizia assume il volto dell'uguaglianza, e, dove vi è uguaglianza, questa si trasfigura in giustizia. Infatti, compito proprio della giustizia è «fare uguaglianza, e non comprometterla»[21].

A questo punto, è chiaro che il giusnaturalismo di san Tommaso non solo non rende superflue le leggi civili o positive, ma le esige.

Dal diritto alle leggi

Esiste quindi, nel pensiero dell'Aquinate, innanzitutto un giusto, un dovuto per natura; poi, un giusto che è tale in base a un

19. *Sum. Theol*., II-II, q. 57, a. 2. Un giusto naturale, un dovuto che ha per anima l'uguaglianza, presiede dunque la disciplina dei rapporti sinallagmatici, del risarcimento del danno, dell'arricchimento senza causa, degli interessi, e ne costituisce l'intelligibilità: cfr M. Villey, *La formazione*…, cit., 39.

20. *Sum. Theol*., II-II, q. 61, a. 2. La giustizia commutativa opera negli scambi tra privati, e quella distributiva presiede alla distribuzione delle cariche pubbliche. Pertanto, in una democrazia l'effettiva uguaglianza nella libertà tra i consociati è il criterio architettonico dello Stato, ciò in vista e in funzione di cui tutta l'azione pubblica è organizzata.

21. *Sum. Theol*., II-II, q. 79, a. 1, ad 1: «facere aequalitatem [...] et factam non corrumpere».

accordo tra privati, che oggi chiameremmo «contratto»[22]; e infine, un dovuto che è tale per determinazione del legislatore, per diritto positivo. Ma diritto e legge non sono la stessa cosa: «La legge non è, propriamente parlando, il diritto stesso, ma una sua certa qual ragione o norma remota»[23]. La legge appartiene alla ragione come schema astratto, scientifico, operativo, deduttivo-sillogistico, che permette la costruzione di altrettante «cose giuste», mentre il giusto, invece, è colto dall'intelletto e dalla sua azione propria, che è l'apprensione della realtà nel suo complesso e nei suoi fini[24].

Eccoci giunti quindi alla trattazione delle leggi, e qui troviamo un'altra importante differenza. «Nella moderna filosofia del diritto la legge giuridica è la Legge; cioè è la legge per eccellenza, davanti alla quale scompaiono, o almeno impallidiscono, tutte le altre […]. Per l'Aquinate invece il concetto di legge è amplissimo […], così che la legge giuridica è solo una tra le tante forme di leggi [quella della quale] non si occupò mai di proposito. In altri termini: quando i nostri filosofi del diritto scrivono legge, pensano a quella assai meschina realtà che è un articolo di Codice; quando san Tommaso scriveva *lex* pensava a un grandioso sistema di relazioni cosmiche»[25].

Infatti, nel pensiero di san Tommaso, «abbiamo come una circolarità di tutte le leggi con un sol punto di partenza e un sol punto d'arrivo: Dio. Anche il diritto va ricondotto a Dio, sua ultima fonte, mediante il trinomio di legge eterna, legge naturale e legge positiva. Un sommo Iddio legislatore; una legge naturale scritta nel cuore dell'uomo e partecipe della legge divina; una legge positiva conforme ai dettami della legge naturale: è questa la stupenda armonia del sistema etico-giuridico tomistico. Visione antropologica, dunque, e

22. Possiamo ricordare qui l'antica definizione di contratto come *lex privata.*

23. *Sum. Theol.*, II-II, q. 57, a. 1, ad 2: «Lex non est ipsum ius, proprie loquendo, sed aliqualis ratio iuris».

24. Perciò, per Tommaso *ius naturale* e *lex naturalis* non coincidono. Potremmo affermare che esiste una corrispondenza e proporzione nel pensiero di Tommaso, per cui la legge sta al diritto come la ragione sta all'intelletto e come l'esistenza sta all'atto di essere. Non avremmo infatti il concetto analogato senza il termine analogante. Su questo punto, cfr. O. De Bertolis, *Il diritto in San Tommaso d'Aquino. Un'indagine filosofica*, Torino, Giappichelli, 2000, 85-94.

25. G. Graneris, *Contributi tomistici alla filosofia del diritto*, Torino, SEI, 1949, 13 s.

insieme teonomica, perché il problema del giusto non è risolvibile nella sua totalità indipendentemente dalla sua connessione con il problema teologico»[26].

Ora esamineremo velocemente i tipi di legge nel sistema di pensiero tomista.

Un ordine meraviglioso

Tommaso fornisce una definizione comune a tutti i tipi di legge: «La legge è l'ordine della ragione, promulgato da chi ha la cura della comunità, volto al bene comune»[27]. La legge è dunque un ordine, ma non nel senso di un comando. Essa manifesta un ordine delle cose e del giusto che la precede, precisandolo e specificandolo, e quasi prolungandolo: la legge infatti deve costruire le regole dell'agire libero secondo le esigenze e i fini inscritti nel fine delle cose, cioè nella loro natura, in quel giusto o dovuto del quale abbiamo parlato e che esse esprimono. Del resto, Tommaso mutua da Aristotele – che egli traduce letteralmente – la concezione per la quale «la ragione umana non è misura delle cose, ma piuttosto il contrario»[28]. *Per incidens*, osserviamo che il termine «ordine» subirà uno slittamento, fino a significare il comando, che a questo punto è fondato non più sulle cose, ma sulla volontà del legislatore: da qui nasceranno lo Stato assoluto, cioè sciolto da ogni vincolo, e il potere assoluto, tale cioè da non dipendere da altro che dalla sua efficacia, e per il quale ogni posizione di diritto si risolve in un'imposizione[29].

26. R. M. Pizzorni, «Diritto naturale e revisione del diritto canonico», in *Apollinaris* 51 (1978) 31. Mi sia concesso di ricordare quanto queste parole, lette da me giovane studente di giurisprudenza a Padova, mi fecero appassionare al pensiero di Tommaso, dal quale non mi sono mai distolto.

27. *Sum. Theol.*, I-II, q. 90, a. 4: «Lex est rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam commmunitatis habet, promulgata».

28. *Sum. Theol.*, I-II, q. 91, a. 3: «Non ratio est mensura rerum, sed potius e converso». Questo ci preserva da ogni *ideologia*, ossia dalla pretesa delle nostre idee o ragioni di misurare le cose, con i deliri a cui conduce, e afferma il *realismo* come criterio epistemologico fondante.

29. Cfr N. Irti, *Nichilismo giuridico*, Roma – Bari, Laterza, 2004, 35. In questa prospettiva, la stessa procedura parlamentare si risolve in un formalismo privo di contenuto, attestando solo che una certa quantità di consenso si è raccolta intorno a un'ipotesi di norma (cfr ivi, 47). Così, «il valere della norma coincide con il volere»

L'Aquinate vede il mondo intero, il macrocosmo come il microcosmo, mosso da tale ordine della ragione; ma qui si tratta della ragione di Dio, e tale ordine o piano del governo di tutte le cose che sussiste in Dio come supremo reggitore del mondo ha davvero natura di legge, ed è chiamato «legge eterna»[30]. Questa fonda le altre leggi – quella naturale e quella positiva –, che ne partecipano, proprio come in un orologio un cerchio più esterno fornisce il movimento ad altri che ne sono mossi, rendendoli partecipi del suo movimento. Con un altro esempio semplice, potremmo dire che avviene come nel cambio di una bicicletta, quando il primo ingranaggio muove gli altri, determinandone la velocità.

La legge eterna ha un'altra fondamentale differenza rispetto a noi, con un grande significato non soltanto teologico, ma anche epistemologico. Essa infatti non è conosciuta da noi, ma solo da Dio e dai beati[31]: è quindi per noi un mistero. Questo termine non indica tuttavia solo ciò che noi non conosciamo, ma ha un valore ulteriore: proprio perché non la conosciamo, la legge eterna problematizza e ipoteca tutte le nostre conoscenze, impedendoci così di cristallizzare in nozioni compiutamente definite quanto ne deriva, cioè la legge naturale e la legge umana positiva, aprendoci a una continua loro ridefinizione, a un'inesauribile riflessione. Il suo contrario è una ragione astratta, ingenuamente esaustiva del reale, l'ideologia della scienza o della ragione, alla quale troppo spesso è stata sacrificata la realtà.

Quando la cornice ultima dell'essere, ossia il mistero, svanisce, Gottfried Wilhelm Leibnitz afferma: «A mio parere, Grozio ha fatto giustamente coincidere la legge eterna del Dio degli scolastici con il principio di socialità»[32]. Così, al posto di conoscenze

(ivi, 137). «La legge è ormai priva di giustificazione. La *absence de justification* la consegna per intero alla forza impositrice: non c'è alcun principio superiore che la faccia giusta» (ivi, 88). In realtà, anche per un positivista puro, la Costituzione dovrebbe essere considerata proprio come tale principio superiore. D'altra parte, non possiamo nemmeno negare il valore dell'imposizione o comando, ma per Tommaso vale il principio *ius quia iustum*, e non *quia iussum.*

30. *Sum. Theol.*, I-II, q. 91, a. 1. Essa è una cosa sola con la Provvidenza divina.

31. Cfr *Sum. Theol.*, I-II, q. 93, a. 2: «Dicendum est quod legem aeternam nullus cognoscere potest […] nisi solum beati, qui Deum per essentiam vident».

32. G. W. Leibnitz, *Opera omnia*, citato in F. Todescan, *Itinerari critici dell'esperienza giuridica*, Torino, Giappichelli, 1991, 52: «Recte Grotius meo iudicio scholasticorum Dei legem aeternam cum principio socialitatis coniunxit». Così il

prudenziali, di volta in volta accertabili e sempre problematizzabili, avremo conclusioni necessarie, tratte una volta per tutte, sempre e dovunque, come un teorema di matematica. Così, dal principio di socievolezza deriveranno i tre pilastri del Codice civile napoleonico: l'assolutezza della proprietà, il contratto avente forza di legge, il risarcimento del danno.

Il grande viaggio del giusnaturalismo nella storia terminerà implodendo nel giusrazionalismo[33]; in tal modo si screditerà, perché è facile osservare – e lo sapeva anche san Tommaso – che i doveri e i diritti degli uomini non sono affatto uguali sempre e dappertutto.

La legge naturale

Dalla legge eterna deriva così la legge naturale, che appunto è definita *participatio legis aeternae in rationali creatura*[34]. Tutte le creature partecipano in diversi modi della legge eterna o governo divino del mondo, ma la natura razionale *excellentiori modo*, in grado più eccellente delle altre. Se infatti nelle creature irrazionali essa non è opera della ragione[35], e perciò non può essere detta legge, perché la legge è un ordine della ragione, le creature ragionevoli invece ne partecipano mediante l'intelletto e la ragione, e tale par-

pensatore di Delft rimane uno spartiacque tra la filosofia medievale e quella moderna: non per nulla, nel suo *De iure belli ac pacis*, n. 11, afferma di voler ricercare un ordine giuridico valido «etiamsi daremus Deum non esse», il che segna l'inizio di un pensiero che prescinde dalla fede. «Con questa piccola frase di Grozio si è infiltrato il razionalismo nella concezione della legge naturale […], uno scisma tra la ragione eterna e l'ordine della natura. Dio non è altro che il garante di quest'ordine». Invece, «la legge naturale obbliga in virtù della legge eterna, trae il suo carattere razionale dalla legge divina e, di conseguenza, da questa trae la sua vera natura di legge» (J. Maritain, *Nove lezioni sulla legge naturale*, Milano, Jaca Book, 62).

33. Così Jean Barbeyrac, nella sua Prefazione all'edizione francese di S. Pufendorf, *De jure naturae et gentium*, Francofurtum, Ex officina Knochiana, 1712, XIX, scrive: «Oserei dire che se vi si uniscono, come è necessario, i princìpi naturali di questa scienza da seguire passo dopo passo, e se li si dilata in tutta la loro estensione, se ne dedurranno esattamente, per mezzo di conseguenze legate tra di loro in modo dimostrativo, tutti i doveri dell'uomo, in qualunque stato egli si trovi». Cfr A. Arbus, «Humanisme et sagesse juridique», in *Revue Thomiste* 58 (1950) 608, nota 1.

34. *Sum. Theol.*, I-II, q. 91, a. 2: partecipazione della legge eterna nella creatura razionale.

35. Cfr *Sum. Theol.*, I-II, q. 91, a. 2, ad 3.

tecipazione si chiama «legge» in senso proprio[36]. L'uomo dunque partecipa della Provvidenza divina, e la svolge nel mondo, «perché ne partecipa col provvedere a se stesso e agli altri»[37]. Dalla partecipazione alla Provvidenza divina sorge la previdenza umana: non a caso si è parlato del *Welfare State*, o «Stato assistenziale», come di una provvidenza laica. Siamo qui in presenza di uno dei tanti semi di modernità presenti nel pensiero di Tommaso.

Così, in relazione a ciò che l'essere umano ha in comune con tutti gli esseri, egli tende per natura alla conservazione del proprio essere; e da qui provengono i precetti che proibiscono la distruzione della vita e promuovono ciò che la sviluppa. Da ciò che l'essere umano ha in comune con gli altri animali provengono l'unione dell'uomo con la donna, la cura dei piccoli e la loro educazione e altre cose simili. In quanto poi è un essere razionale, l'uomo tende a vivere in società e a conoscere la verità su Dio[38]. In Tommaso non troviamo dunque quella contrapposizione, tipicamente moderna, tra natura a cultura, o tra natura e storia, o tra tempo della natura (o stato di natura, confuso con la natura stessa) e tempo dello Stato, che ha portato all'antinomia tra naturalismo e storicismo. Infatti, come abbiamo già osservato in un precedente articolo[39], «la natura non è qualcosa di già dato, di già pienamente dispiegato, ma qualcosa che si deve realizzare»[40], essendo il fine proprio di ogni creatura. Per questo, il primo precetto della legge naturale è: «Si ha così il primo precetto della legge: il bene è da farsi e da cercarsi, il male è da evitarsi, e su di esso sono fondati tutti gli altri precetti della legge naturale»[41].

La legge naturale, dunque, non è altro che l'ordine divino manifestato dagli impulsi, dalle tendenze fondamentali, dalle esigenze prime della creatura umana razionale. Così la legge naturale e la legge positiva, che la esprime e ne articola le esigenze, hanno il

36. Cfr *Sum. Theol.*, I-II, q. 90, a. 2, ad 3.

37. *Sum. Theol.*, I-II, q. 91, a. 2: «Ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens».

38. Cfr *Sum. Theol.*, I-II, q. 94, a. 2.

39. Cfr O. De Bertolis, «Esiste il diritto naturale?», in *Civ. Catt.* 2024 III 119-129.

40. E. Berti, «Il concetto di ordine naturale», in *Studium* 84 (1988) 509.

41. *Sum. Theol.*, I-II, q. 94, a. 2.

loro fondamento ontologico in Dio stesso. Per questo la legge può essere chiamata «trascendente», se si guarda alla sua fonte ultima; «obiettiva», se si considera la sorgente prossima, l'ordine delle cose; «immanente», in quanto consta di princìpi intrinseci alla natura dell'uomo e alla vita sociale; «razionale», perché è opera della ragione[42]. Ecco un'altra fondamentale differenza: per noi moderni, la legge è solo dell'essere umano, non di Dio, che è rimosso, e nemmeno della natura, anche se conosciamo le leggi naturali scientifiche, che però non sono la legge naturale, perché dicono altro rispetto a essa.

La legge umana positiva

I limiti di questo articolo non consentono di tematizzare adeguatamente la legge positiva, che del resto per Tommaso è sia divina sia umana. Non esporremo quindi tutta la dottrina tomista sulla legge positiva e i molti problemi connessi, come la tematica politico-giuridica del bene comune e a chi spetti gestirlo, del principe e dei destinatari del suo dominio, o quella della promulgazione della legge, né se la legge renda buoni gli uomini e obblighi in coscienza, o se sia più giusto concepirla in termini generali e astratti oppure come una *judge-made Law*. Non tratteremo nemmeno del negozio in frode, della consuetudine come fonte di diritto, né della dispensa[43], ma ci fermeremo solo a poche considerazioni generali.

Osserviamo almeno che nella *Summa Theologiae* ben tre questioni sono dedicate alla legge umana positiva, considerata in sé stessa, nei suoi poteri e nelle sue variazioni, mentre una questione sola è dedicata alla legge eterna e una alla legge naturale. Lo stesso termine «diritto» o «legge positiva» deve gran parte del suo successo a Tommaso, che lo ha attinto dalle traduzioni latine di Aristotele: «Il merito per eccellenza della dottrina tomista è stato quello di aver messo in evidenza, con maggiore solidità e completezza di ogni al-

42. Cfr R. M. Pizzorni, «La lex aeterna come fondamento ultimo del diritto in San Tommaso», in *Aquinas* 4 (1961) 82.

43. Tutte tematiche estremamente significative e attuali, che si possono trovare nella *Sum. Theol*., I-II, qq. 90-97.

tra teoria giuridica, la necessità naturale e l'autorità della legge come fonte del diritto»[44].

Per la legge positiva umana Tommaso dipende essenzialmente da Aristotele, in particolare dall'*Etica Nicomachea* e dalla *Politica*, deducendo l'ordinamento della città dalla natura stessa dell'uomo. Tuttavia non la natura, ma l'attività razionale sarà fonte della forma e dell'organizzazione concreta della società, che pertanto sarà frutto di natura e ragione insieme, di necessità e libertà. Viene così superata la concezione più tipicamente agostiniana e altomedievale, secondo la quale le leggi sono un male necessario che la Provvidenza ha disposto per far fronte alla malvagità dell'uomo[45]. Passiamo così da una concezione sacrale e provvidenziale del potere a una più disincantata, ma non per questo cinica o brutale, di esso.

Il lavoro legislativo è dunque un prolungamento del metodo di ricerca aperto dalla legge naturale, cioè cercare il bene ed evitare il male. Questa operazione non è mai infallibile: essa si svolge infatti nell'ambito della ragion pratica, che, a differenza di quella teoretica, riguarda il mondo dell'agire umano, libero e mutevole. «La ragion pratica ha per oggetto solo le azioni da compiere, che sono singolari e contingenti, e non le cose necessarie, oggetto della ragione speculativa. Perciò le leggi umane non possono avere l'infallibilità che hanno le conclusioni nelle scienze speculative. E neppure è necessario che ogni misura sia del tutto infallibile e certa, ma basta che lo sia secondo che il suo genere comporta»[46].

44. M. Villey, *La formazione*…, cit., 154.

45. Cfr Isidoro di Siviglia, s., *Ethimologiae*, 5, 20: «Le leggi sono fatte per reprimere l'audacia con il loro timore, perché gli innocenti siano resi tranquilli pur vivendo in mezzo ai peccatori, e perché a quegli stessi, con la minaccia del giudizio, sia impedito di fare del male». E sant'Agostino afferma: «Che cosa sono i regni se non violenza su vasta scala?» (Agostino d'Ippona, s., *De civitate Dei*, 4,4).

46. *Sum. Theol.*, I-II, q. 91, a. 3, ad 3. Le scienze speculative sono quelle che, come la matematica, partono da princìpi e ne deducono infallibilmente conclusioni necessarie. Cfr *Sum. Theol.* I-II, q. 90, a. 2, ad 3: «Niente è stabilito con fermezza secondo la ragione speculativa se non mediante la sua risoluzione nei primi principi indimostrabili; allo stesso modo niente è stabilito con fermezza secondo la ragione pratica se non viene ordinato al fine ultimo, che è il bene comune». E così, in *Comm. Eth. Nic.*, 7, lect. 8: «Nell'agire il principio motore è il fine in vista di cui si agisce: questo, nelle azioni, ha la stessa funzione delle supposizioni, cioè dei principi, nelle

La derivazione della legge positiva da quella naturale avviene poi o come una conclusione di un sillogismo, come il «non uccidere» deriva dal precetto generale di non fare il male, oppure, come accade nell'arte, passando dall'esemplare al particolare specifico, come un ingegnere applica la struttura generica della casa a questa o quella abitazione concreta; e così la legge di natura stabilisce che chi viola la legge venga punito, ma spetta alla legge umana precisare come[47]. Analogamente, come abbiamo visto prima, è per un giusto naturale che il contratto richiede che il processo formativo della volontà dei contraenti si sia svolto fisiologicamente, e non sia stato viziato da errore, violenza o dolo; spetta poi al legislatore positivo stabilire la disciplina da osservarsi in tali casi – se la nullità o l'annullabilità –, in ragione di ulteriori considerazioni.

Conclusione

Davvero san Tommaso ha una sapienza giuridica straordinaria, dalla quale anche i giuristi del nostro tempo possono certamente attingere. Egli non è un giurista, nel senso che non è un professionista del diritto, e non è nemmeno uno specialista di esso, ma ne parla dimostrando una grandissima competenza, frutto della maturità dei suoi tempi. È un teologo che riallaccia a ogni aspetto dello scibile umano la ricerca appassionata dell'amore di Dio, della sua presenza. Se volessimo usare per lui un'espressione di sant'Ignazio di Loyola, egli ha davvero cercato e trovato Dio in tutte le cose. È un esempio straordinario di intellettuale cristiano.

dimostrazioni della matematica». Cfr *Sum. Theol.*, I, q. 5, a. 2, ad 1: «Finis est causa causarum» («Il fine è la causa delle cause»).

47. Cfr *Sum. Theol.*, I-II, q. 95, a. 2.

ACCOGLIERE I RIFUGIATI E RECUPERARE IL SENSO DI FRATERNITÀ

Camillo Ripamonti S.I.

Lo scorso 18 aprile è stata presentata a Roma, nella suggestiva cornice dell'Aula della Congregazione Generale della Compagnia di Gesù, la XXIII edizione del Rapporto annuale del Centro Astalli, il Servizio dei Gesuiti per i Rifugiati in Italia (*Jesuit Refugee Service Italy* [JRS], da ora Centro Astalli)[1]. Il testo mostra con dati e commenti l'attività compiuta nel 2023 a favore di richiedenti asilo e rifugiati arrivati in Italia, che si sono rivolti ai diversi servizi: circa 11.000 sono state le persone accompagnate a Roma; 22.000, se si considera tutto il territorio nazionale con le sedi di Bologna, Catania, Grumo Nevano (Na), Vicenza, Padova, Palermo e Trento. Si tratta di migliaia di persone seguite secondo lo stile del JRS, riassunto dai tre verbi, consegnati da p. Pedro Arrupe, che ne è stato il fondatore: *accompagnare*, *servire* e *difendere*. Persone innanzitutto, con un nome, una propria storia, con speranze e desideri, ma soprattutto con una dignità, come si fa notare nel documento vaticano *Dignitas infinita*: «È pertanto sempre urgente ricordare che "ogni migrante è una persona umana che, in quanto tale, possiede diritti fondamentali inalienabili che vanno rispettati da tutti e in ogni situazione"»[2].

Accompagnare, servire e difendere

Il Rapporto si presenta diviso in quattro sezioni. Da alcuni anni le tre parole che costituiscono il cuore della *mission* del JRS sono di-

1. L'intero Rapporto è scaricabile dal sito www.centroastalli.it
2. Dicastero per la Dottrina della Fede, *Dichiarazione «Dignitas infinita» circa la dignità umana*, n. 40, in www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_20240402_dignitas-infinita_it.html

venute anche le prime tre sezioni del Rapporto annuale; una quarta, poi, è dedicata alla rete nazionale.

Nella sezione *Accompagnare* sono presentati i servizi di primo livello: tra questi, la risposta al bisogno alimentare. Più di 67.000 pasti sono stati distribuiti a Roma, nella storica mensa di via degli Astalli, primo nucleo del nascente servizio nel 1981. L'incremento è stato di circa il 45% rispetto all'anno precedente, quando i pasti distribuiti furono 46.000. A Palermo, nel cuore del quartiere Ballarò, sono state oltre 12.000 le colazioni distribuite (con un incremento di circa il 30%). In tutte le sedi sono state quasi 1.200 le persone accolte in convenzione con enti pubblici o con realtà ecclesiali. Oltre 1.000 sono stati gli studenti della scuola di italiano, strumento indispensabile per integrarsi in Italia. Circa 2.500 le persone visitate da medici volontari in tre sedi della rete (Roma, Catania e Palermo), a cui vanno aggiunti altri 2.300 utenti che a Roma, presso il SaMiFo (Salute Migranti Forzati) della ASL Roma 1, con cui da anni è attiva una collaborazione, hanno effettuato circa 10.000 visite specialistiche. Già da questa prima carrellata di numeri si percepisce che il 2023 ha visto un aumento di persone richiedenti asilo e rifugiate portatrici di bisogni socio-sanitari, espressione di una popolazione più marginalizzata, provata e sofferente.

Nella sezione *Servire* vengono presentati i progetti realizzati durante l'anno: sono stati 18 solo nella città di Roma, con un *focus* specifico sulla formazione e sul rafforzamento dell'inserimento lavorativo. Molte sono le realtà – tra cui fondazioni ed enti privati – che, tramite finanziamenti, sostengono la realizzazione di attività a favore dei rifugiati: questo permette di integrare convenzioni in essere con il servizio pubblico che, a volte, per scarsità di risorse o per scelte politiche che privilegiano alcune azioni rispetto ad altre, non sono sufficienti per coprire le spese indirizzate ai destinatari. Il sostegno dei privati in alcuni casi, poi, raggiunge direttamente le persone in difficoltà con sussidi per il pagamento di affitti o utenze (specie in questo tempo di rincari energetici), ma serve anche a sperimentare nuovi percorsi. Quest'ultimo aspetto in particolare offre l'occasione di costruire e aprire nel sociale, con creatività e fantasia, strade di speranza dove sembra non ci sia possibilità di farlo.

Nella sezione *Difendere* vengono presentate le attività culturali, l'azione di sensibilizzazione e di *advocacy* nazionale e internazionale, che nel 2023 il Centro Astalli ha realizzato anche in collaborazione con gli altri uffici nazionali del JRS in Europa e nel mondo. In Italia, l'azione di tutela per i rifugiati è stata portata avanti innanzitutto nelle varie sedi territoriali, come descritto nella sezione *Fare rete*. Sono state numerose anche le collaborazioni che il Centro Astalli ha intrattenuto con enti, associazioni, realtà ecclesiali, come pure con altre confessioni cristiane e con testimoni di altre religioni.

> **Non si affronta il problema migratorio rimuovendo fisicamente le persone dal suolo europeo.**

Quest'ultimo aspetto è oggi, a nostro avviso, più che mai centrale. Il dialogo tra le religioni è certamente una via per costruire la pace. Scriveva papa Francesco nell'enciclica *Fratelli tutti* (FT): «Le diverse religioni, a partire dal riconoscimento del valore di ogni persona umana come creatura chiamata ad essere figlio o figlia di Dio, offrono un prezioso apporto per la costruzione della fraternità e per la difesa della giustizia nella società. Il dialogo tra persone di religioni differenti non si fa solamente per diplomazia, cortesia o tolleranza. Come hanno insegnato i Vescovi dell'India, "l'obiettivo del dialogo è stabilire amicizia, pace, armonia e condividere valori ed esperienze morali e spirituali in uno spirito di verità e amore"» (FT 271).

Il Centro Astalli inoltre è stato presente in tavoli di concertazione, come il *Tavolo Asilo e Immigrazione* e il *Tavolo Minori Migranti*, al fine di sostenere e proporre politiche più lungimiranti, spesso inascoltate.

Per dare un'idea di questo Rapporto, ci può essere di aiuto l'*incipit* del messaggio di papa Francesco per la *109ª Giornata Mondiale del migrante e del rifugiato 2023*: «I flussi migratori dei nostri giorni sono espressione di un fenomeno complesso e articolato, la cui comprensione esige l'analisi attenta di tutti gli aspetti che caratte-

rizzano le diverse tappe dell'esperienza migratoria, dalla partenza all'arrivo, incluso un eventuale ritorno»[3].

In particolare, vorremmo sottolineare la questione della complessità del fenomeno migratorio, che sempre, ma specialmente con l'avvicinarsi di eventi elettorali, rischia di subire semplificazioni o, peggio, l'utilizzo ai fini di propaganda.

Le criticità nella gestione del diritto di asilo in Europa

Il 10 aprile 2024 il Parlamento europeo ha approvato il nuovo *Patto sulla migrazione e l'asilo*[4]. In una nota congiunta[5], il 9 aprile 2024, prima della votazione, il Centro Astalli e gli altri uffici del JRS Europa hanno espresso contrarietà rispetto a questo Patto, evidenziando le criticità nell'affrontare il fenomeno migratorio: l'esternalizzazione dei confini, i respingimenti, la mancanza di una vera politica di soccorso in mare e le procedure accelerate alla frontiera. «Complessità» non è sinonimo di «complicazione». Non si affronta quello che è considerato il problema migratorio «rimuovendo» fisicamente le persone dal suolo europeo, o incanalandole in una legislazione parallela che non vede il rispetto pieno dei diritti, bensì eliminando le cause delle migrazioni forzate e garantendo per tutti l'accesso a una cittadinanza globale. Invece, stiamo assistendo negli anni alla creazione di ostacoli legislativi e burocratici nei confronti dei percorsi migratori delle persone che si mettono in viaggio, in fuga da guerre conclamate, da aree di crisi, da zone trasformate dai cambiamenti climatici, o semplicemente – se così si può dire – da quella ingiustizia globale che nel corso degli anni ha allargato sempre più la forbice delle disuguaglianze. Discrezionalità dei singoli Stati e inasprimento delle procedure accelerate alle frontiere mettono a rischio i diritti

3. Francesco, *Messaggio per la 109ª Giornata Mondiale del migrante e del rifugiato 2023*, in www.vatican.va/content/francesco/it/messages/migration/documents/20230511-world-migrants-day-2023.html

4. Cfr www.europarl.europa.eu/news/it/press-room/20240408IPR20290/nuovo-patto-su-migrazione-e-asilo-via-libera-del-parlamento-europeo

5. Testo del comunicato stampa, traduzione e originale in www.centroastalli.it/patto-ue-sulla-migrazione-il-jrs-europe-lancia-un-ultimo-appello-no-allerosione-dei-diritti-dei-rifugiati

di molte persone che arrivano sempre più vulnerate nei territori dell'Unione europea.

Quest'anno, all'interno del Rapporto annuale, è stata dedicata una sezione anche alla *rete europea del JRS*, che oggi si estende a 23 Paesi, con uffici che cercano di rispondere ai bisogni dei diversi contesti nazionali, continuando a sostenere la missione fondamentale del JRS: *accompagnare, servire e difendere* i diritti dei rifugiati e di coloro che sono sfollati con la forza. Come rete del JRS, è importante affrontare insieme, in modo propositivo e solidale, il fenomeno migratorio, collaborando tra singoli Paesi dell'Unione per rendere effettivo il diritto di asilo, ascoltando la voce dei rifugiati. Solo se i singoli Paesi e l'Europa nel suo insieme fanno della solidarietà un caposaldo, si può avere un continente più inclusivo e integrato. È questa la via che dal 1992 attua il JRS Europa, perché, come diceva David Sassoli in un videomessaggio indirizzato al Centro Astalli nel 2021, «come Europa abbiamo il dovere di valorizzare quell'idea di cittadinanza globale e solidale che sta alla base di una società aperta e inclusiva»[6].

Alcuni dati di questa sezione europea sono importanti: quello delle persone raggiunte, 184.000; quello dei beneficiari che hanno ricevuto un aiuto per la propria sussistenza, 56.817. Su questo numero, in particolare, influiscono i molti ucraini fuggiti dalla guerra. Ma ci sono anche tanti, troppi rifugiati che in Europa ancora sono costretti a rivolgersi ai servizi di bassa soglia, perché in stato di necessità. Infine, va ricordato l'alto numero di persone – quasi 20.000 – che hanno ottenuto aiuto per la propria salute mentale o un sostegno psicosociale: questo dato è indice della presenza di persone vulnerate dai conflitti, sempre più numerose tra la popolazione migrante, ma anche della mancanza di una vera politica di accoglienza e di solidarietà.

La complessità del fenomeno migratorio in Italia

Il 2023 è stato un anno difficile per chi ha cercato e ottenuto la protezione internazionale in Italia, ma soprattutto la situazione è ancora più precaria per coloro che non l'hanno ottenuta. Gli accessi

6. Il video integrale è disponibile al link www.centroastalli.it/video-messaggio-di-david-sassoli-presidente-del-parlamento-europeo

ai servizi di assistenza primaria (mense, docce, distribuzione vestiario, ambulatori), come si è già accennato, sono aumentati in tutti i territori in cui opera il Centro Astalli. Sono sempre di più i rifugiati che vivono per strada o i richiedenti asilo che vivono in Centri di Accoglienza Straordinaria (Cas) di grandi dimensioni e per i quali spesso non sono garantiti requisiti minimi per una vita dignitosa per sé e per i propri figli. A Palermo, i volontari hanno riscontrato un aumento della povertà assoluta: sono infatti raddoppiati gli accessi ai servizi di primo livello. A Trento, è stato potenziato il servizio dei dormitori notturni, dove si è riusciti a dare accoglienza a 177 richiedenti asilo senza dimora. In questo territorio, critica è la situazione di persone che arrivano attraverso la rotta balcanica, che, pur avendo formalizzato la domanda di protezione internazionale, non accedono in tempi brevi alle strutture di accoglienza istituzionale e non possono iniziare il loro percorso di inclusione.

Dato anche un ingente numero di arrivi, non sempre il sistema di accoglienza offre una risposta adeguata. Al contrario, tale sistema rischia di rivelarsi uno spazio dove collocare persone, ridotte a numeri, piuttosto che un percorso strettamente vincolato al cammino di inclusione e con una progettualità più caratterizzata da uno sguardo attento alle persone. Negli ultimi anni, per esempio, sono aumentati gli arrivi di persone vulnerabili, persone portatrici di condizioni oggettive che le rendono fragili (anziani, minori, donne in gravidanza ecc.): si pensi che su un totale di 235 persone accolte dal Centro Astalli a Roma, una su sei è stata vittima di tortura e violenza, e una su cinque ha una vulnerabilità sanitaria. Ma esiste anche una vulnerabilità più nascosta, spesso legata ai traumi vissuti e non ancora elaborati. Perché possa emergere ed essere indirizzata verso un percorso di cura, essa ha bisogno di tempo, attenzione e di un'accoglienza adeguata in termini di spazi e modalità: in caso contrario, c'è il rischio che questi soggetti vadano incontro inesorabilmente al loro destino di persone vulnerate, rendendo il loro percorso di inclusione sempre più difficile.

Per questo, per il Centro Astalli l'accompagnamento verso l'inclusione continua a essere una priorità. Nel 2023 il Centro ha perseguito questo obiettivo attraverso progetti finalizzati alla formazione lavorativa: solo a Roma sono state accompagnate quasi 700

persone. Nei progetti si è avuta un'attenzione particolare per la salute psicofisico-sociale delle donne: si sono sottoposte a cure oltre 1.000 di esse, di cui oltre 300 sono quelle sopravvissute a violenza di genere; oltre 400 sono state orientate ai servizi territoriali; circa 100 sono stati i nuclei monoparentali assistiti.

Ma accompagnamento all'inclusione vuol dire anche essere in ascolto dei bisogni che sorgono lungo il cammino. Nel 2022 sono stati aperti servizi per il contrasto al divario digitale, per supportare le persone che hanno difficoltà nell'accesso a internet e ai molti servizi della Pubblica Amministrazione *online*. Questi sono continuati anche nel 2023, perché spesso molti migranti – come molti cittadini anziani, per esempio – hanno difficoltà sia ad accedere alla rete sia a navigare al suo interno.

Nel 2023 il Centro Astalli ha cercato di far fronte alla necessità emergente dell'inclusione finanziaria, facilitando l'apertura di conti base da parte degli utenti per l'accreditamento dello stipendio, o attraverso corsi di alfabetizzazione finanziaria. Il diritto all'abitazione rimane ancora molto difficoltoso per tanti migranti forzati. I percorsi abitativi di chi esce dal sistema di accoglienza risultano sempre più ardui, spesso aggravati dalla discriminazione. In questo contesto, l'affitto breve a fini turistici, specialmente nelle grandi città, negli ultimi anni ha rappresentato un potenziale elemento di aggravamento del disagio abitativo delle fasce di popolazione più deboli. Per supportare anche questa necessità si sono avviati, in diverse sedi, degli «sportelli casa», volti al sostegno personalizzato nella ricerca di un'abitazione per chi è già in possesso di un permesso di soggiorno e di un contratto di lavoro, condizioni che sempre più spesso non sono garanzia di riuscita.

Riteniamo allo stesso tempo che sia centrale anche la sensibilizzazione e l'educazione delle nuove generazioni. Nel corso del 2023 il Centro Astalli ha incontrato moltissimi giovani con i due progetti *Finestre. Storie di rifugiati* e *Incontri. Percorsi di dialogo interreligioso.* Sono stati raggiunti oltre 31.000 studenti di 1.500 classi in 19 città; sono stati coinvolti 50 rifugiati e 40 testimoni di varie confessioni cristiane e religioni. Questi numeri danno un'idea dell'estensione dell'iniziativa, che riscuote ogni anno molto successo, indice questo anche di un desiderio del mondo della scuola di trovare vie sempli-

ci, ma efficaci, di incontro e condivisione. Questi numeri da soli restituiscono anche la varietà del mondo giovanile coinvolto sia in termini di età – ragazzi dai 13 ai 18 anni –, sia anche di provenienza territoriale, di estrazione sociale e *background* culturale.

Ogni incontro è stato un invito a un pensiero complesso, uno stimolo ad aprire lo sguardo e l'orizzonte. I ragazzi e le ragazze hanno incontrato rifugiati e testimoni di altre religioni, si sono conosciuti confrontandosi su tematiche che spesso sono divisive in molti Paesi europei, come il tema migratorio e quello religioso, ma che invece devono stimolare un confronto sempre onesto e rispettoso. Una espressione simbolica di tutto questo è la grande festa che ogni anno si celebra all'inizio dell'anno scolastico, a ottobre, *La scrittura non va in esilio.* È una festa della diversità e della complessità che ogni anno il Centro Astalli organizza a Roma con circa 1.000 studenti e con i vincitori dei concorsi letterari, frutto di questi progetti. Al Centro si crede fortemente che il lavoro di questi anni con gli studenti apra la possibilità di un mondo diverso, più inclusivo e rispettoso delle diversità.

* * *

Da quanto emerso e vissuto nel 2023 nel mondo dei rifugiati possiamo dire che, nonostante tanti anni di confronti, sia sul versante internazionale sia su quello locale, non si è ancora affrontata la questione migratoria dal punto di vista delle persone che si mettono in viaggio. Questo ha chiare ripercussioni nella vita delle persone richiedenti asilo e rifugiate, come hanno registrato le varie sedi del Centro Astalli sul territorio nazionale. Shahram Khosravi, professore di Antropologia sociale all'Università di Stoccolma, ha scritto: «In quest'era di feticismo dei confini, oscurata dall'ombra dei muri in costruzione, c'è una domanda urgente, politica, ma anche intellettuale cui va data risposta: *che cosa si vede se guardiamo il confine dall'altra parte?*»[7].

Finché non cerchiamo di rispondere a questa domanda, le frontiere che le persone hanno dovuto superare fisicamente è come se

7. Sh. Khosravi, *Io sono confine*, Milano, Elèuthera, 2019, 12.

se le portassero dentro. Atteggiamenti discriminatori attraversano il loro quotidiano: l'accoglienza, spesso intesa come luogo di confinamento, più che come un'occasione per ricominciare un'esistenza progettuale; il lavoro, inteso come mano d'opera per far crescere il Pil, più che come mezzo per immaginare e progettare un futuro personale; la casa. In questo contesto, il Centro Astalli, con l'aiuto di molti volontari e di operatori sempre più qualificati, ha cercato di abbattere tali frontiere discriminatorie, agendo attraverso le tre azioni di *accompagnare, servire e difendere*, costruendo con i rifugiati percorsi di integrazione che sono semi per un futuro condiviso e in pace. Questa ci sembra l'unica via per il futuro che ci faccia «pellegrini di speranza» insieme ai rifugiati, «lottatori di speranza», come ricorda papa Francesco: «Per questo ho scelto il motto *Pellegrini di speranza*. Tutto ciò però sarà possibile se saremo capaci di recuperare il senso di fraternità universale, se non chiuderemo gli occhi davanti al dramma della povertà dilagante che impedisce a milioni di uomini, donne, giovani e bambini di vivere in maniera degna di esseri umani. Penso specialmente ai tanti profughi costretti ad abbandonare le loro terre»[8].

8. Francesco, *Lettera a S.E. mons. Rino Fisichella per il Giubileo 2025*, in www.iubilaeum2025.va/it/giubileo-2025/lettera-di-papa-francesco.html

MISSIONARI NELL'AMBIENTE DIGITALE: PENSARE LA SINODALITÀ AL TEMPO DELLE RETI

Bruno Franguelli S.I. – Moisés Sbardelotto

Sin dall'inizio del suo pontificato, papa Francesco chiama la Chiesa a un'«uscita missionaria». Questo dinamismo spinge la comunità ecclesiale soprattutto a «uscire dalla propria comodità e avere il coraggio di raggiungere tutte le periferie che hanno bisogno della luce del Vangelo»[1]. Pertanto, tra una Chiesa accidentata che esce per strada e una Chiesa malata di autoreferenzialità, Francesco non esita a preferire la prima. «Tra queste strade ci sono anche quelle digitali, affollate di umanità, spesso ferita: uomini e donne che cercano una salvezza o una speranza»[2].

Oggi, nelle riflessioni e nei dibattiti attorno al Sinodo sulla sinodalità, la missione della Chiesa negli ambienti digitali ha acquisito una rilevanza ancora più significativa di fronte alla sfida di «camminare insieme» nella missione, in comunione e con partecipazione. Il tema affiora in diversi momenti del processo sinodale iniziato nel 2021, nelle sue diverse fasi e nei vari documenti da allora redatti dalla Segreteria generale del Sinodo.

Nelle fasi diocesana e continentale di questo processo spicca il progetto pilota «La Chiesa ti ascolta»[3], che si propone di promuovere la riflessione sinodale sulle principali reti e piattaforme digitali, nell'intento di raggiungere il maggior numero di persone possibile. Per la portata che ha avuto è stato chiamato «Sinodo digitale» nei

1. Francesco, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (EG) sull'annuncio del Vangelo nel mondo attuale, 2013, n. 20.

2. Id., *Comunicazione al servizio di un'autentica cultura dell'incontro*, Messaggio per la XLVIII Giornata mondiale delle comunicazioni sociali 2014, 1° giugno 2014.

3. Cfr *La Chiesa ti ascolta*, report del Sinodo sul digitale realizzato con 244 *influencer* da tutto il mondo (www.vaticannews.va/pt/igreja/news/2022-09/a-igreja-te-escuta.html).

© La Civiltà Cattolica 2024 III 285-299 | 4179-4180 (3 ago/7 set 2024)

successivi documenti. A conclusione della fase della Chiesa universale, la *Relazione di Sintesi* (RdS) della prima sessione dell'Assemblea generale del Sinodo[4] evidenzia il tema «Missionari nell'ambiente digitale» come titolo di uno dei 20 capitoli in cui è suddivisa la sintesi dei dibattiti sinodali svoltisi fino allora. E «La missione nell'ambiente digitale» è anche il tema di uno dei 10 gruppi di lavoro voluti da papa Francesco in preparazione alla seconda sessione dell'Assemblea generale, che si terrà nell'ottobre 2024, e segnalati dallo stesso Pontefice tra le «molteplici e importanti questioni teologiche, tutte in varia misura connesse al rinnovamento sinodale della Chiesa e non prive di ripercussioni giuridiche e pastorali»[5].

In questo contesto, vogliamo approfondire le riflessioni ed enucleare le questioni ancora aperte, che sono presenti negli ultimi due documenti del processo sinodale, dove vengono messi in luce, in modo maturo e articolato, i limiti e le potenzialità della «missione negli ambienti digitali». Così fanno la *Relazione di Sintesi* e lo schema di lavoro preparato dalla Segreteria generale del Sinodo per i 10 gruppi di studio nel periodo che intercorre tra le due sessioni dell'Assemblea generale. Con ciò vogliamo dare il nostro contributo al dibattito, alla luce del sogno del Papa di una «scelta missionaria capace di trasformare ogni cosa», affinché la pastorale «in tutte le sue istanze sia più espansiva e aperta» (EG 27).

Cultura digitale e Chiesa sinodale

In generale, la *Relazione di Sintesi* presenta «gli elementi principali emersi nel dialogo, nella preghiera e nel confronto» durante la prima sessione dell'Assemblea sinodale, nell'ottobre 2023. Mette in evidenza i frutti della riflessione «sui segni caratteristici di una Chiesa sinodale e sulle dinamiche di comunione, missione e partecipazione che la abitano» (RdS, Introduzione).

4. Cfr Segreteria generale del Sinodo dei vescovi, *Una Chiesa sinodale in missione*, Relazione di Sintesi della prima sessione della XVI Assemblea generale ordinaria del Sinodo dei vescovi, 28 ottobre 2023 (www.vatican.va/content/sala-stampa/it/bollettino/pubblico/2023/10/28/0751/01653.html).

5. Francesco, *Lettera del Santo Padre all'em.mo cardinale Mario Grech*, 14 marzo 2024.

Uno di questi segni – presentato nella terza parte della relazione, incentrata sulla sfida a «Tessere legami, costruire comunità» e in cui vengono evidenziati gli aspetti che riguardano «lo scambio tra le Chiese e il dialogo con il mondo» (ivi) – è costituito proprio dai «Missionari nell'ambiente digitale», che dà il titolo al capitolo 17 del documento. In esso si riafferma la convergenza tra i membri sinodali sul fatto che la cultura digitale è un «cambiamento fondamentale» nella percezione e nell'esperienza contemporanee di sé stessi, nel rapporto con gli altri e con il mondo, e anche con Dio. Si riconosce, pertanto, che la cultura digitale «non è tanto un'area distinta della missione, quanto *una dimensione cruciale* della testimonianza della Chiesa nella cultura contemporanea» e «per questo riveste un significato particolare in una Chiesa sinodale» (ivi; corsivo nostro).

> **Non possiamo evangelizzare la cultura digitale senza averla prima compresa, e non solo sul piano tecnico.**

Come afferma l'Assemblea sinodale, «non possiamo evangelizzare la cultura digitale senza averla prima compresa» (RdS 17d). Per camminare insieme non solo come Chiesa, ma anche con la società in generale, è necessario tenere conto dei macroprocessi contemporanei, come la mediatizzazione e la digitalizzazione, che danno nuovo significato non soltanto alla nozione di *socius*, ma anche a quelle di *sacrus* e di *religio*[6]. Tali processi sollecitano sia l'istituzione ecclesiastica sia i comuni fedeli a risignificare le loro pratiche religiose per gli ambienti *online*, attivando logiche mediatico-digitali di percezione e di espressione delle proprie credenze e tradizioni. Ciò, a sua volta, dà luogo a una vera e propria «mediamorfosi della fede»[7]. La Chiesa, quindi, non può concepirsi semplicemente come una «osservatrice partecipe» di questi fenomeni, perché è permeata e intrisa da diversi flussi socio-digitali, che schiudono nuovi signi-

6. Cfr M. Sbardelotto, *E o Verbo se fez rede. Religiosidades em reconstrução no ambiente digital*, São Paulo, Paulinas, 2017.

7. Cfr Id., «L'assemblea in rete e la mediamorfosi della fede», in *Rivista di Pastorale Liturgica* 50 (2012/6) 47-51,

ficati anche riguardo all'idea stessa di comunione, partecipazione e missione, temi centrali negli attuali dibattiti ecclesiali.

La *Relazione di Sintesi* riconosce che il processo sinodale, inclusa l'iniziativa del «Sinodo digitale», ha mostrato «le potenzialità dell'ambiente digitale in chiave missionaria, la creatività e la generosità di coloro che vi si impegnano» (RdS 17e). Secondo la sintesi sinodale, sono molte le iniziative *online* di grande valore e utilità legate alla Chiesa, che offrono catechesi e formazione per approfondire la fede.

D'altra parte, ci sono anche altre pratiche digitali che affrontano le questioni legate alla fede in modo superficiale, polarizzato e perfino carico di odio. Pertanto, si legge nel testo, «come Chiesa e come singoli missionari digitali abbiamo il dovere di chiederci come garantire che la nostra presenza online costituisca un'esperienza di crescita per coloro con cui comunichiamo» (RdS 17g). Inoltre, considerati i limiti e i rischi degli ambienti digitali (come bullismo, disinformazione, sfruttamento sessuale e dipendenza), «è urgente riflettere su come la comunità cristiana possa sostenere le famiglie nel garantire che lo spazio online sia non solo sicuro, ma anche *spiritualmente vivificante*» (RdS 17f; corsivo nostro).

Il rapporto afferma anche che «le iniziative apostoliche online hanno una portata e un raggio d'azione che si estende oltre i confini territoriali tradizionalmente intesi» (RdS 17h). Di fronte a ciò, il Sinodo riconosce che la sfida ecclesiale verte su come tali iniziative «possano essere regolamentate e a quale autorità ecclesiastica competa la vigilanza». È una questione seria, come vedremo più avanti, ed è per questo che una concezione meramente geografico-spaziale delle pratiche digitali – intese come un «continente» a parte, «là fuori» – non ha senso ed è dannosa per l'azione evangelizzatrice. Infatti, tali pratiche e reti attraversano e semplicemente ignorano qualsiasi «confine territoriale» ecclesiastico, tradizionalmente inteso.

In questo scenario, la *Relazione di Sintesi* propone che le Chiese assicurino il riconoscimento, la formazione e l'accompagnamento dei missionari digitali già attivi, facilitando l'incontro tra loro, e anche che si creino reti di collaborazione tra *influencer* in generale, non solo cattolici, che possano collaborare su temi condivisi, come

quelli che promuovono la dignità della persona umana, la giustizia e la cura della casa comune[8]. Questa proposta formativa e di articolazione è davvero necessaria e sempre più urgente, ma anche, come vedremo, altrettanto impegnativa.

La sfida di una «missione nell'ambiente digitale»

La Segreteria generale del Sinodo ha pubblicato, nel marzo 2024, una traccia di lavoro per i 10 gruppi di studio voluti da papa Francesco in preparazione alla seconda sessione dell'Assemblea generale. Tra le questioni rilevanti sulla vita e sulla missione della Chiesa nella prospettiva sinodale viene compresa «la missione nell'ambiente digitale». Basandosi sul capitolo 17 della *Relazione di Sintesi*, il documento invita il gruppo di studio ad «approfondire le implicazioni a livello teologico, spirituale e canonico e identificare i requisiti a livello strutturale, organizzativo e istituzionale per svolgere la missione digitale»[9]. Pertanto solleva alcune questioni specifiche, su cui vogliamo discutere per stimolare il dibattito senza offrire risposte preconfezionate.

La prima riguarda «che cosa può imparare una Chiesa sinodale missionaria da una maggiore immersione nell'ambiente digitale». Crediamo che il fenomeno digitale rappresenti una sfida positiva per la Chiesa, sia perché la porta a ripensare i propri linguaggi per facilitare il dialogo con la cultura contemporanea, sia perché la induce a dialogare con pubblici diversi, con molte persone con cui forse essa non è abituata a interagire. Pertanto, la nozione fondamentale ci pare quella di essere una *Chiesa in (una società in) rete*, un'esperienza cruciale per la pratica della sinodalità. In una rete, il potere d'azione è distribuito fra tutti i punti, anche se essa è centralizzata in un unico polo: tutti interagiscono. E la rete non è mai qualcosa di pronto e già dato, ma comporta un continuo lavoro di costruzione (*net-work*), attraverso le *interrelazioni tra le sue diverse parti*, che ne modellano la forma. Anche la metafora della vite e dei tralci presentata da Gesù

8. Cfr RdS 17l – 17m.

9. Segreteria generale del Sinodo dei vescovi, *Gruppi di studio su questioni emerse nella prima sessione della XVI Assemblea generale ordinaria del Sinodo dei vescovi da approfondire in collaborazione con i Dicasteri della Curia romana*, 14 marzo 2024, n. 3 (press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2024/03/14/0212/00454.html).

(cfr Gv 15) e quella del corpo e delle membra usata da Paolo (cfr Ef 4) additano questa identità reticolare della Chiesa, «che è fondata sulla *comunione* e sull'*alterità*. Come cristiani ci riconosciamo tutti membra dell'unico corpo di cui Cristo è il capo [e] lo sguardo di inclusione che impariamo da Cristo ci fa scoprire l'alterità in modo nuovo [...]: per essere me stesso ho bisogno dell'altro»[10].

In questo senso, le reti digitali possono facilitare o potenziare le reti umane. Papa Francesco riconosce anche che «l'uso del *social web* è complementare all'incontro in carne e ossa [...] e rimane una risorsa per la comunione»[11]. Non esiste dicotomia o separazione tra queste esperienze di vita: «Il dualismo tra reale e virtuale non descrive adeguatamente la realtà e l'esperienza di tutti noi», come afferma RdS 17a. Pertanto, «la Chiesa al tempo delle reti sociali è chiamata a un compito di questo genere, assumendo le forme adatte, ma comprendendosi *anche* (e dunque certamente non solo) come luogo di connessione significativa della persona, capace di fornire la base per la costruzione di rapporti di comunione in una società frammentata»[12].

La seconda domanda della Segreteria generale del Sinodo è: «Con quali criteri possiamo valutare le molte esperienze che hanno avuto luogo durante la pandemia, così da individuare quali possono essere "i benefici duraturi per la missione della Chiesa nell'ambiente digitale?"»[13]. Se parliamo della missione della Chiesa, non stiamo riferendoci a qualcosa che sia paragonabile a ciò che fanno altri individui, gruppi o istituzioni in generale negli ambienti digitali. Noi, la Chiesa, non siamo un'azienda, un marchio commerciale, un partito politico, una Ong. La Chiesa non è un soggetto qualsiasi nel campo della comunicazione, e la sua missione non è paragonabile a quella di qualunque altra istituzione. Come ha detto Francesco in un *tweet* del 2018, «noi cristiani non abbiamo un prodotto da vendere, ma una vita da comunicare»[14], la vita

10. Francesco, «"*Siamo membra gli uni degli altri" (Ef 4,25). Dalle "social network communities" alla comunità umana». Messaggio per la LIII Giornata mondiale delle comunicazioni sociali*, 2 giugno 2019.

11. Ivi.

12. A. Spadaro, *Cyberteologia. Pensare il cristianesimo al tempo della rete*, Milano, Vita e Pensiero, 2012, 65.

13. *Gruppi di studio su questioni emerse nella prima sessione*, n. 3. Cfr RdS 17j.

14. x.com/Pontifex_it/status/1035127494481870849

che sperimentiamo in comunità, come figlie e figli di Dio, membra del Corpo di Cristo.

Pertanto, i criteri per valutare la missione della Chiesa nell'ambiente digitale non devono essere desunti dal campo imprenditoriale, politico, pubblicitario, del *marketing* o dell'intrattenimento. Metriche digitali quali portata, coinvolgimento, click e visualizzazioni possono essere criteri molto importanti per qualsiasi altra istituzione sociale, ma dicono ben poco alla Chiesa dal punto di vista della sua missione. Per la Chiesa i numeri non contano, perché la «matematica di Dio è diversa: si moltiplica solo se si divide!»[15]. Gesù non si è mai chiesto: «Quanti uomini seguono il Figlio dell'uomo?», ma piuttosto: «La gente, chi dice che sia il Figlio dell'uomo?» (Mt 16,13).

Occorre quindi ritornare ai Vangeli per trovare i criteri coerenti con la missione cristiana. Come afferma il decreto conciliare *Ad gentes* (AG), «sviluppando nel corso della storia la missione del Cristo, inviato appunto a portare la buona novella ai poveri, […] la Chiesa, sempre sotto l'influsso dello Spirito di Cristo, segua la stessa strada seguita da questi, la strada cioè *della povertà, dell'obbedienza, del servizio e del sacrificio di se stesso* fino alla morte, da cui poi, risorgendo, egli uscì vincitore» (AG 5; corsivo nostro). Questi sono i criteri cruciali. Inoltre, per parlare di missione oggi, occorre ritornare anche all'*Evangelii gaudium*. Con parole di Francesco, la missione della Chiesa – ieri, oggi e sempre – è «rendere presente nel mondo il Regno di Dio» (EG 176). E questo Regno è come un granellino di senape o il lievito nascosto nella pasta (cfr Lc 13,18-21), è «giustizia, pace e gioia nello Spirito Santo» (Rm 14,17). I suoi frutti non sono misurabili, né prevedibili, né quantificabili, né controllabili secondo gli standard umani.

I criteri ecclesiali, in questo senso, devono essere diversi, nuovi e innovativi come la stessa Buona Notizia. E, in sostanza, nella sua prassi evangelizzatrice l'esperienza cattolica si alimenta di una triade fondamentale, che funge anche da guida per la missione negli ambienti digitali: la Sacra Scrittura, la grande Tradizione della Chiesa (e non dei semplici «tradizionalismi») e il Magistero di tutti i tempi.

15. Francesco, *Parole al pranzo di solidarietà con i poveri, i rifugiati, i detenuti*, Bologna, Basilica di S. Petronio, 1° ottobre 2017.

Il documento della Segreteria del Sinodo chiede inoltre: «Come è possibile integrare in maniera più ordinaria la missione digitale nella vita della Chiesa e nelle strutture ecclesiali, approfondendo le implicazioni della nuova frontiera missionaria digitale per il rinnovamento delle strutture parrocchiali e diocesane esistenti?»[16]. La preoccupazione qui è come adattare la nozione di «giurisdizione» agli ambienti digitali, perché, come viene affermato nella *Relazione di Sintesi* della prima sessione del Sinodo, le iniziative apostoliche *online* hanno una portata molto maggiore rispetto ai confini territoriali delle comunità ecclesiali. Pertanto, regolamentare tali iniziative e istituire autorità capaci di accompagnarle è una questione fondamentale per l'ecclesiologia contemporanea. C'è una trasformazione del modello ecclesiale a partire dalle pratiche digitali, per cui la popolarità costruita dai media supera l'autorità costituita istituzionalmente. La teologia non può sottovalutare gli effetti che la trasversalità delle reti digitali ha sul tessuto ecclesiale, soprattutto in una Chiesa locale. Tali pratiche digitali possono effettivamente sovvertire e persino corrompere processi fondamentali dell'esperienza del cattolicesimo, come la costruzione dell'identità cattolica, la configurazione della comunità ecclesiale e la guida dell'autorità ecclesiastica.

Dal punto di vista della giurisdizione ecclesiastica, è necessario investire, in primo luogo, sulla formazione teologica delle persone e delle comunità locali, affinché sappiano confrontarsi con elementi esogeni che possono sconvolgere e perfino nuocere alla vita, all'identità e alle relazioni interne della comunità. Qui la personalizzazione della formazione è cruciale, affinché il singolo abbia elementi teologici sufficienti per discernere ciò che circola in rete. Occorre anche rafforzare molto di più i vincoli della collegialità. Oggi le frontiere digitali non hanno controlli né dogane di alcun genere: è necessario, pertanto, ripensare i processi di dialogo e di azione comune tra i vescovi, così come con i superiori degli Istituti religiosi e delle nuove comunità ecclesiali, affinché nelle situazioni problematiche possano trovare una soluzione collegiale.

Tali misure possono essere più efficaci dal punto di vista dei missionari digitali chierici, ma per gli individui e i gruppi laici la situazione è ancora più complessa. È pertanto doveroso un ampio dibattito ecclesiale, al fine di sollevare tali questioni e riflettervi sinodalmente, poiché

16. *Gruppi di studio su questioni emerse nella Prima Sessione*, n. 3. Cfr RdS 17j.

le soluzioni non sono semplici. Qui è necessario rafforzare molto di più – attraverso processi formativi ed esperienze spirituali – l'identità di ogni persona e comunità cristiana (parrocchia, diocesi ecc.) alla luce del Vangelo, affinché elementi esterni non snaturino una data esperienza comunitaria di fede, ma ne rispettino il contesto socioculturale, il percorso storico e la specifica organizzazione ecclesiale.

«Nativi digitali» e «modernizzazione mediatica»

Il documento della Segreteria del Sinodo ribadisce, riassumendo la *Relazione di Sintesi*, che «i giovani, e tra di loro i seminaristi, i giovani preti e i giovani consacrati e consacrate, che spesso ne hanno una esperienza diretta, sono i più adatti per aiutare la Chiesa a portare avanti la missione nell'ambiente digitale»[17]. Pur riconoscendo che il fenomeno riguarda l'intera società, la Segreteria del Sinodo afferma che l'azione nel mondo digitale è segnata da un'attenzione particolare proprio al mondo giovanile, perché «molti giovani "hanno abbandonato gli spazi fisici della Chiesa in cui cerchiamo di invitarli a favore degli spazi online"»[18].

Ma qui è necessario sollevare alcune domande preliminari: una maggiore presenza della Chiesa negli ambienti digitali garantirebbe una rinnovata presenza dei giovani nella Chiesa? La sfida riguarda solo l'ambiente digitale o anche gli ambienti tradizionali e «fisici» della Chiesa? Non dovrebbero essere ripensati anche questi alla luce di quelli, cioè dei nuovi processi comunicativi? Che senso avrebbe una comunicazione innovativa e contemporanea dal punto di vista dei linguaggi e dei processi digitali, se poi la pratica religiosa e la convivenza comunitaria nella Chiesa locale venissero vissute in modi che non hanno più senso per i giovani di oggi, perché incoerenti, superficiali o privi di significato?

Un aspetto problematico è il concetto di «nativi digitali», che appare anche in RdS 17a. Esso rimanda alla convinzione che i bambini, gli adolescenti e i giovani contemporanei sarebbero *naturaliter* inculturati digitalmente, poiché avrebbero «maggiore familiarità»

17. *Gruppi di studio su questioni emerse nella prima sessione*, n. 3; cfr RdS 17d.
18. Ivi; cfr RdS 17k.

con le dinamiche digitali, come si legge nella *Relazione*. Va riconosciuto, però, che la «cultura» è molto più dell'uso di dispositivi tecnologici e della padronanza di determinate tecniche e/o linguaggi. Abitare la cultura digitale non significa necessariamente comprenderla. C'è tutto un universo simbolico di valori, significati e anche pratiche che non nascono per azione spontanea o naturale attraverso il mero utilizzo delle tecnologie, ma esigono processi di apprendimento e di scambio intergenerazionale, soprattutto nell'ottica di comunicare una «Tradizione viva» (come afferma RdS 1f e 1o).

Per quanto riguarda la presenza del clero e dei giovani consacrati nella cultura digitale, bisogna considerare che essa va sostanziata con criterio ancora maggiore, in quanto essi rappresentano più direttamente l'istituzione a cui appartengono. Nei loro profili, attraverso le loro pubblicazioni, dovrebbe esserci una sinergia tra vita e missione, vita personale e vita istituzionale. Da loro ci si attende che siano presenze positive, che riflettano i valori del Vangelo e promuovano la comunione sociale ed ecclesiale. Purtroppo, vi sono anche molti seminaristi, giovani sacerdoti e giovani consacrati che, nella loro presenza sulle reti digitali, aderiscono a un tradizionalismo estremo e hanno difficoltà a dialogare con la cultura e con la Chiesa contemporanea, in linea con il Concilio Vaticano II e con l'insegnamento di papa Francesco.

Un esempio della scarsa adesione, o addirittura della scarsa sintonia con la realtà della Chiesa attuale da parte dei sacerdoti viene presentato in una recente indagine realizzata dalla facoltà di Scienze sociali della Pontificia Università Gregoriana, dedicata all'analisi dei profili di sacerdoti dei vari Paesi presenti sulle piattaforme digitali. Per quanto riguarda la realtà brasiliana, è stato riscontrato che durante il Sinodo speciale per l'Amazzonia, svoltosi nel 2019 a Roma, che ha toccato direttamente la realtà dell'evangelizzazione dei popoli originari nel Paese, nei profili dei sacerdoti analizzati era stata quasi inesistente la menzione dell'Assemblea sinodale[19].

Sotto la superficie della presunta «modernizzazione mediatica» del cattolicesimo si nasconde talvolta una «premodernità teologico-ec-

19. Cfr B. Franguelli, «The presence of priests in Social Networks: The case of Brazil», in P. Lah, *Navigating Hyperspace: A Comparative Analysis of Priests' Use of Facebook*, Eugene, OR, Resource Publications, 2021.

clesiale», che manifesta nostalgia per un passato perduto e idealizzato del cattolicesimo. Non è certo questo il tipo di missione digitale che la Chiesa vuole promuovere.

Missione o «influenza digitale»?

Ci sono certamente casi di buoni evangelizzatori in rete (e non necessariamente giovani), che danno priorità al Vangelo e sono fedeli all'insegnamento della Chiesa e dell'attuale Pontefice. Tuttavia, come sottolinea una recente indagine condotta in Brasile sugli «*influencer* digitali cattolici»[20], non di rado essi basano le loro pratiche digitali sulla diffusione di informazioni e contenuti superficiali o addirittura distorti riguardo alla fede cristiana. C'è una «divergenza a volte velata, a volte aperta rispetto al cammino ecclesiale e pastorale della Chiesa contemporanea o, in altri casi, c'è un "silenzio eloquente" rispetto all'insegnamento di Francesco […]. In questo modo, le grandi questioni ecclesiali vengono semplicemente ignorate, a favore di una fede più individualistica e devozionale, sconnessa dai problemi socioculturali ed ecclesiali contemporanei»[21].

Nei casi estremi, tali pratiche possono portare all'intolleranza e all'odio intra/inter-religioso. Proponendo discorsi aggressivi e violenti contro persone o gruppi specifici, questi *influencer* digitali alimentano ostilità e divisioni all'interno delle comunità religiose o tra di loro, spesso solo alla ricerca di più «click» e maggiore visibilità da convertire in metriche digitali elevate, generalmente molto redditizie.

Inoltre, molti *influencer* digitali della fede scelgono di svolgere una missione *alone together*[22]: ipoteticamente insieme e in comunione con la Chiesa, ma intenzionalmente soli. Affermano cioè di condividere la stessa fede, ma, in pratica, cercano l'indipendenza dalle comunità ecclesiali, intensificano la loro autonomia rispetto alle autorità religiose e creano le proprie «Chiese» a loro immagine e somiglianza. Di conseguenza, l'importanza della comunità e della

20. Cfr F. F. Medeiros et Al., *Influenciadores digitais católicos: efeitos e perspectivas*, São Paulo, Paulus Editora, 2024.

21. Ivi, 23.

22. Cfr S. Turkle, *Insieme ma soli. Perché ci aspettiamo sempre più dalla tecnologia e sempre meno dagli altri*, Torino, Einaudi, 2019.

comunione ecclesiale finisce per scomparire: il focus diventa l'«io» dell'*influencer* o l'«io» di chi lo segue sulle reti. È una sorta di «comunione solitaria», che esclude la diversità di opinioni.

La prospettiva di un «noi» comunitario che non s'incentra su un singolo «io» individuale né si riferisce esclusivamente a esso è quindi fortemente controculturale in tempi di reti digitali. La comunione cristiana è possibile solo quando ci sono apertura e riconoscimento reciproco della dignità cristiana e dell'appartenenza ecclesiale delle persone coinvolte. Il «noi» ecclesiale implica una «comune unione» con l'intero popolo di Dio, nella sua complessa diversità, ma soprattutto con il suo magistero: in particolare, con l'insegnamento del Papa e dei vescovi, quando parlano collegialmente, e con quello del vescovo locale nella giurisdizione che gli compete. Questo «noi» si esprime soprattutto nella testimonianza di fraternità e di amore tra coloro che pubblicamente si presentano come cristiani: «Se avete amore gli uni per gli altri…» (Gv 13,35).

Detto questo, «è urgente imparare ad agire insieme, come comunità e non come individui. Non tanto come "singoli *influencer*", ma come "tessitori di comunione": mettendo in comune i nostri talenti e le nostre capacità, condividendo conoscenze e suggerimenti»[23]. Chi desidera contribuire a un cammino di evangelizzazione integrale deve farlo *in comunione e in comunità*, guidato dai criteri del Vangelo, della Tradizione e del Magistero. Pertanto, i progetti di missione digitale collettiva sono molto più fedeli al Vangelo di quelli individuali: Gesù stesso ha inviato i suoi discepoli in missione «a due a due» (Lc 10,1).

La missione nell'ambiente digitale come «anti/contro-influenza digitale»

Oggi viviamo in una «situazione post-ecclesiale»[24], in molti luoghi caratterizzata dalla perdita di credibilità della Chiesa in un duplice senso: come realtà che non ispira più fiducia da parte della società, e come istituzione che spesso non è più capace di innescare nei suoi membri comportamenti segnati dalla propria esperienza cristiana. Nel

23. Dicastero per la Comunicazione, *Verso una piena presenza. Riflessione pastorale sul coinvolgimento con i social media*, 28 maggio 2023, n. 76 (www.vatican.va/roman_curia/dpc/documents/20230528_dpc-verso-piena-presenza_it.html).

24. A. Matteo, *Pastorale 4.0. Eclissi dell'adulto e trasmissione della fede alle nuove generazioni*, Milano, Àncora, 2020.

complesso, sotto molti aspetti, l'influenza digitale cattolica è un sintomo di questa situazione ecclesiastica e religiosa critica e complessa.

In questo modo il cristianesimo comincia a essere interpretato attraverso le lenti del sensazionalismo, del folclore, dei media, come un mero prodotto culturale, industrializzato, massificato, *light*, frivolo e diffuso in rete, consumabile da chiunque e in qualsiasi modo. Le specificità del cristianesimo vengono così semplificate, diluite e sfumate attraverso l'estrema individualizzazione e privatizzazione della pratica religiosa, se non addirittura la sua mercificazione. Sebbene sia pubblica, questa pratica cerca di soddisfare solo i bisogni spirituali e privati dell'individuo, lasciando da parte la prospettiva altruistica, comunitaria e sociale dell'apertura agli altri, che nella fede cristiana è centrale. Con ciò l'esperienza cristiana cessa di essere *ecclesiale*, in senso comunitario, per diventare *individuale*, in senso egocentrico.

Paradossalmente, quindi, è chiaro che è possibile essere un *influencer* digitale di ispirazione cattolica senza essere un evangelizzatore o un missionario digitale. Un evangelizzatore digitale, in quanto discepolo-missionario di Gesù di Nazaret nella cultura contemporanea, è infatti chiamato a essere un «anti/contro-influencer digitale»: se l'influenza digitale – come fenomeno socioculturale contemporaneo – richiede il rispetto di determinati standard e pratiche prescritti attraverso il mercato della comunicazione e le aziende che possiedono piattaforme digitali (autoreferenzialità, visibilità, coinvolgimento, concorrenza, pubblicità, monetizzazione, polemica, polarizzazione ecc.), un missionario digitale, invece, agisce nella direzione opposta e controculturale. Egli è infatti seguace di un Altro che ha allontanato la tentazione della fama, della ricchezza e del potere (cfr Mt 4,1-11), che non ha servito due padroni (cfr Mt 6,24), non ha acconsentito alla mercificazione della casa del Padre (cfr Gv 2,13-22) e si è fatto servo di tutti fino a lavare i piedi ai discepoli (cfr Gv 13,1-11), rimanendo fedele fino alla morte, e alla morte di croce. E «tutto è stato ribaltato sulla Croce. Non c'erano "like" e quasi nessun "*follower*" nel momento della più grande manifestazione della gloria di Dio! Ogni parametro umano del "successo" viene relativizzato dalla logica del Vangelo»[25].

25. Dicastero per la Comunicazione, *Verso una piena presenza…*, cit., n. 79.

Alcune proposte «per proseguire il cammino»

«Per proseguire il cammino» è il titolo dell'ultima pagina della *Relazione di Sintesi* della prima sessione dell'Assemblea generale del Sinodo. In vista della seconda sessione, è necessario riflettere sull'idea che «in un seme che cade nella terra Gesù ha visto rappresentato il suo destino. Apparentemente un nulla destinato a marcire, eppure abitato da un dinamismo di vita inarrestabile, imprevedibile, pasquale» (RdS, Conclusione). E leggiamo ancora nella *Relazione di Sintesi*: «Oggi, in una cultura della lotta per la supremazia e dell'ossessione per la visibilità, la Chiesa è chiamata a ripetere le parole di Gesù, a farle rivivere in tutta la loro forza».

Per aiutare questa riflessione fondata sulla sfida della missione negli ambienti digitali, vorremmo indicare qui alcuni primati che devono risaltare nell'evangelizzazione negli ambienti digitali, ispirati alla *Evangelii gaudium*, a favore dell'annuncio del Vangelo e del dialogo con la cultura e la società[26].

In primo luogo, *il primato del Vangelo*: un evangelizzatore digitale è chiamato ad attingere alla fonte del Vangelo, affinché l'agire in rete sia coerente con l'esperienza dell'amore divino, testimoniandolo e collaborando alla costruzione del regno di Dio. «Nel mondo di oggi [...] il messaggio che annunciamo corre più che mai il rischio di apparire mutilato e ridotto ad alcuni suoi aspetti secondari» (EG 34). Pertanto, la missione deve partire dal cuore del Vangelo: «In questo nucleo fondamentale ciò che risplende *è la bellezza dell'amore salvifico di Dio manifestato in Gesù Cristo morto e risorto*» (EG 36).

Un evangelizzatore digitale è chiamato non solo a parlare e a insegnare l'amore, ma soprattutto a viverlo e a metterlo in pratica nel suo pieno senso caritativo, senza dissociarsi dalla realtà concreta della storia, dalle angosce e dalle sfide dell'umanità e dall'impegno collettivo verso il bene comune. Solo così sarà veramente diffusore della Buona Notizia. Questo è *il primato della carità*.

Un primato va riconosciuto anche alla *grazia*. L'evangelizzatore digitale è chiamato a rinunciare all'autoreferenzialità, alle polemiche superficiali e all'egocentrismo, a non esaltare la propria immagine e perso-

26. Cfr F. Medeiros et Al., *Influenciadores digitais católicos: efeitos e perspectivas*, cit.

nalità. È chiamato a lasciarsi condurre dallo Spirito che spinge la Chiesa a uscire in missione, permettendo alla persona di Gesù Cristo di diventare protagonista dell'annuncio: «È Dio a far sì che venga il suo regno sulla terra»[27]. La missione della Chiesa – e anche dei missionari digitali – è quella di assistere quest'azione divina e, possibilmente, non ostacolarla. In questo senso, illuminante è la raccomandazione dell'«apostolo di Internet», il giovane beato Carlo Acutis, il quale affermava: «La conversione è un processo di sottrazione: meno io per lasciare spazio a Dio»[28].

Nel cammino della Chiesa contemporanea, un evangelizzatore digitale è chiamato anche ad ascoltare, a dialogare e a camminare insieme ad altri fratelli e sorelle nella fede, come pure con coloro che professano un altro credo religioso o non si dichiarano nemmeno religiosi. Così è possibile costruire insieme spazi di iniziativa e visibilità per tutti, per superare l'individualismo e il clericalismo, e mostrare la forza della comunità. È *il primato della sinodalità*.

Non da ultima, in tempi di radicalizzazione ideologica, *l'unità ecclesiale* è una priorità fondamentale per la pratica e la testimonianza cristiana in rete. Anche se le piattaforme orientano determinati comportamenti sulla base di un meccanismo di nicchia, che disprezza e disattende aspetti non programmabili da algoritmi, un evangelizzatore digitale è chiamato a praticare l'accoglienza e a vivere in armonia con tutti, senza escludere, silenziare o rendere invisibile nessuno, contribuendo alla comunione ecclesiale e alla pace sociale. Occorre quindi combattere davvero la logica delle reti che sono incoerenti con la proposta del Vangelo e che possono provocare una sorta di «martirio digitale», cioè la croce dei fallimenti, quella senza *like*, *followers* e gloria.

Dopo più di 2000 anni, quindi, la sfida continua a essere quella di gettare le reti in acque (molto) più profonde (cfr Lc 5,4). E, nel cammino della sinodalità ci sono ancora molti passi da compiere affinché la giusta missione sia svolta nel giusto Nome.

27. Concilio Ecumenico Vaticano II, Decreto *Ad gentes*, n. 42.

28. A. S. Acutis – P. Rodari, *Il segreto di mio figlio. Perché Carlo Acutis è considerato un santo*, Casale Monferrato (Al), Piemme, 2021.

LO SPIRITUALE NEL CINEMA: INTERVISTA AL REGISTA EUGÈNE GREEN

Piero Loredan S.I.

Come può il cinema – con il suo linguaggio specifico – aiutare l'uomo a cogliere nel mondo reale elementi invisibili, tracce di spiritualità? Questa ricerca artistico-spirituale ha accompagnato Eugène Green in tutta la sua attività. Regista originario d'oltreoceano, ma dalla «vocazione europea», egli è residente in Francia da oltre cinquant'anni. Autore teatrale, scrittore e cineasta, è un artista versatile, mosso dal desiderio di mostrare la realtà spirituale nascosta nel cuore del mondo materiale.

Nato a New York nel 1947, Green si stabilisce a Parigi nel 1969. Nel 1977 fonda il *Théâtre de la Sapience*, con il desiderio di riscoprire e far rinascere il teatro e la musica del periodo barocco. Esordisce alla regia con *Toutes les nuits*, Premio Delluc per la migliore opera prima nel 2001. Tra i suoi numerosi lavori, ricordiamo *Le monde vivant* (2003), *Le pont des Arts* (2004), *Correspondances* (2007) – con cui si è aggiudicato, insieme a Harun Farocki e Pedro Costa, il Premio speciale della giuria a Locarno –, *La religieuse portuguese* (2008), *La Sapienza* (2014) e *Le Fils de Joseph* (2016). Nel 2011 il Torino Film Festival gli ha dedicato una retrospettiva.

È a Green che, nella cornice del 77° Festival di Cannes, è stato assegnato il Premio Robert Bresson Speciale, per ricordare i 25 anni dalla morte del regista di *Au Hasard Balthazar* e dall'istituzione del riconoscimento a lui intitolato. Questa la motivazione che ha accompagnato la consegna del Premio: «Per l'incessante e coerente ricerca di una forma cinematografica autentica, rispettosa della verità dell'uomo e delle cose. Un'ideale tensione al Bello, figlia di un'idea metafisica della settima arte: il cinema per lui è parola fatta immagine». Promotrice del Premio è la Fondazione Ente dello Spettacolo,

insieme al Dicastero per la cultura e l'educazione e al Dicastero per la comunicazione della Santa Sede.

Come ha ricordato mons. Davide Milani, presidente della Fondazione Ente dello Spettacolo e direttore della *Rivista del Cinematografo*, «il Premio Bresson nasce proprio in seguito alla morte del grande cineasta francese. Un riconoscimento a quel regista che sa scavare l'umano per trovare la possibilità della speranza, della comunione, della bellezza. Non è un premio religioso, cristiano, ma è un premio cattolico, nel senso etimologico del termine, che sa abbracciare il mondo, l'universale, non un'identità precisa, escludente. E per l'occasione abbiamo fatto un passo indietro e abbiamo chiesto di identificare il premiato alla signora Mylène Bresson, la vedova del regista, custode della sua eredità, della sua memoria, dei suoi affetti. Siamo felici della scelta che ha fatto, perché è una scelta nella quale ci ritroviamo».

> **Quando si cerca di fare un adattamento fedele di un testo letterario non si produce un'opera cinematografica interessante.**

Non conosciutissimo dal pubblico internazionale – per lo meno dai «non addetti ai lavori» –, il cinema di Green costituisce un raggio luminoso nel panorama cinematografico contemporaneo. Regista raffinato e rigoroso, i suoi film hanno il pregio di essere accessibili per il grande pubblico e, allo stesso tempo, permettono di «allenare» a uno sguardo contemplativo sul mondo. Un incontro-intervista con lui può essere il modo migliore per entrare in contatto con il suo cinema, per cogliere qualcosa in più della sua vocazione artistico-spirituale.

Alla richiesta di un'intervista, Green risponde con disponibilità, proponendo come ritrovo un allegro *café* in un simpatico quartiere parigino, poco lontano dalla sua abitazione di *Rue Saint-Sauveur* (un nome già di buon auspicio). Con grande cortesia, Eugène si offre di parlare in italiano, una delle diverse lingue di origine latina che conosce, oltre al portoghese, al catalano e, ovviamente, al francese.

Dopo una breve presentazione reciproca, una discussione sul suo lavoro attuale, e dopo che lui mi ha mostrato una suggestiva fotografia degli «espigueiros» del paese di Soajo (Portogallo) – struttu-

re particolari con funzione di granaio –, cominciamo una piacevole chiacchierata sulla sua attività, a partire dal suo legame con l'Europa.

Lei non è di origine europea, ma da anni ha la cittadinanza francese e conosce bene diverse lingue e Paesi europei, tra cui l'Italia e il Portogallo. Qual è il suo legame con l'Europa?

Per me essa è la mia patria da quando, da bambino, ho capito che l'uomo esiste per la parola. E dove sono nato, in *Barbaria* – così definisco il territorio compreso tra il Canada e il Messico –, gli abitanti non hanno una vera lingua. È piuttosto un dialetto adatto solo per il commercio, ma senza una vera grammatica. Ad esempio, nelle commedie di Molière i personaggi parlano il *Sabir*, e l'idioma dei «barbari» (anglofoni) è qualcosa di questo tipo. È una lingua che esisteva intorno al Mediterraneo nel Medioevo e fino al XVIII secolo, e che veniva usata per il commercio. Molière utilizza questa lingua nelle scene delle sue commedie in cui si suppone che le persone parlino in turco o in qualche altra lingua esotica. È una lingua con un vocabolario molto primitivo e senza sintassi, preso in prestito da tutte le culture del Mediterraneo. In questo idioma non si possono esprimere pensieri o sfumature di sentimenti, ma si possono soltanto fare affari.

Si trattava dunque di cercare una lingua, e ho trovato il francese, ma amo tutte le lingue. Ogni lingua è una visione del mondo originale. Un amico mi ha detto una volta che sono un artista europeo di espressione francese. Credo che in questa affermazione ci sia qualcosa di vero.

Prima di passare al cinema Lei ha lavorato per anni nel mondo del teatro, con una predilezione soprattutto per l'epoca barocca. Perché si è concentrato in modo particolare su questo periodo storico? Cosa rappresenta per lei il teatro barocco?

Non era semplicemente un interesse storico, ma direi piuttosto un interesse di tipo esistenziale. Ho trovato nell'epoca barocca una risposta a un problema che, secondo me, riguarda l'esistenza stessa dell'uomo. Potrei dire che l'epoca barocca si può definire come un «ossimoro»[1]. Il periodo barocco potrebbe dunque essere considerato come un periodo

1. L'ossimoro è una figura retorica che mette insieme due parole apparentemente contraddittorie.

basato sulla coesistenza di verità contraddittorie. Penso che, fino all'inizio del Rinascimento, per l'uomo europeo non ci fosse una contraddizione tra la fede e l'esplorazione scientifica dell'universo. La visione dell'universo in quanto creazione di Dio faceva sì che Dio fosse considerato presente in tutta la creazione. Ma, successivamente, nel corso del Cinquecento, lo sviluppo scientifico ha dato luogo a un modello di mondo che funzionava da sé, in cui Dio non era più necessario. Il mondo ora funzionava come una macchina. Tuttavia, in epoca barocca, l'uomo continuava a considerare che la realtà suprema restava Dio, sebbene nascosto, non più visibile nel mondo. E questo ha portato all'idea che, siccome Dio era la realtà suprema, anche se non visibile nell'universo, il mondo non fosse reale, ma un sogno. La diretta conseguenza era un modo di vivere in un mondo razionale, pur conservando una vita spirituale. A mio avviso, si trattava di una coesistenza tra mondo spirituale, nascosto, e realtà osservabile. Non ci si può disinteressare di tutto quanto è materiale; se una persona si stacca dalle regole del mondo razionale, finisce in un ospedale psichiatrico. Tuttavia, una persona che sente la realtà di Dio nel mondo terrestre deve poter vivere questo ossimoro. Per questo la civiltà barocca mi ha molto interessato.

Il cinema è diventato sempre più centrale nella sua attività. Perché questa scelta?

Forse non si è trattato di una scelta, ma del destino. Da adolescente avevo una passione per il teatro, ma anche per il cinema. Quando avevo 16 anni, guardando il film *Deserto rosso* di Antonioni, mi sono detto: «Vorrei fare dei film!». Ma non trovavo il modo di avvicinarmi al mondo del cinema e ho cominciato a provare a fare del teatro qui, in Francia. Poi, verso il 1995, ho avuto l'idea della sceneggiatura di *Toutes les nuits*, il mio primo film, e l'ho scritta senza nessuna idea di come poter realizzare il progetto. Ma l'ho scritta e, quasi per caso, l'ho proposta alla Cnc (*Centre national du cinéma et de l'image animée*), istituzione che sostiene i progetti cinematografici. All'epoca si poteva farlo senza passare per un proprio produttore. Quindi è avvenuto il miracolo: ho ricevuto il sostegno finanziario necessario e ho potuto realizzare quel film. Avrei voluto continuare a fare anche teatro, ma non avevo i mezzi per farlo. Il teatro ufficiale era ostile alle mie proposte, quando invece si sono

aperte le porte del cinema. All'inizio di questo secolo ho avuto la possibilità anche di pubblicare dei libri, e il cinema e la scrittura sono diventate le mie attività principali.

Qual è il collegamento tra teatro barocco e cinema?

Non c'è un legame diretto. Il Barocco è un periodo storico, il cinema non può dunque essere «barocco» per definizione. Tuttavia c'è un legame forse tra la concezione generale del cinema e il periodo barocco. Questo, perché penso che la specificità del cinema sia quella di prendere frammenti del mondo materiale, del mondo che appartiene al pensiero razionale, scientifico, e di fare con questi elementi un'opera che fa vedere qualcosa nascosto in tali frammenti di mondo reale, un'energia di carattere spirituale.

Possiamo dire che oggi l'unica forma espressiva che recupera pienamente l'«ossimoro barocco» di cui parlavo è il cinema: registra il mondo come realtà e lo fa apparire come un sogno, rivelando un mondo nascosto che è più solido di quello pienamente visibile.

Nel guardare i suoi film, viene da pensare a Robert Bresson e a Éric Rohmer. Possiamo parlare di questi due cineasti come di due maestri per Lei? Cosa le hanno insegnato?

Bresson in particolare mi ha insegnato l'idea del cinema come possibilità di far apparire l'invisibile nel visibile, il mondo immateriale nel mondo materiale. Ma non ho provato a fare del cinema direttamente ispirato a Bresson. Forse, se avessi potuto cominciare a fare cinema negli anni Settanta, avrei in un certo senso imitato il suo stile in modo esplicito. Ma non ho potuto. Certo, ho visto molte volte i film di Bresson. Il primo che ho visto è il *Diario di un curato di campagna*, quando avevo 19 anni, e ho capito quello che lui provava a fare in contrasto con molti cineasti e le possibilità espressive del linguaggio cinematografico. Tuttavia, l'ultima volta che ho visto un film di Bresson era nel 1983, all'uscita de *L'Argent*, e poi non ho visto nessun film del cineasta prima di girare, nel 1999, *Toutes le nuits*, il mio primo film. Era uno stile che avevo in un certo senso assimilato e ne ho fatto qualcosa di personale. Ma per me Bresson è sempre rimasto un riferimento importante. E amo molto i film di Rohmer, ma non sento un legame diretto con il suo cinema. Mi chiedono molte volte di parlare di lui; e solo dopo del

tempo sono riuscito a vedere nei suoi film una dimensione spirituale. Posso citare anche altre influenze e affinità: ho un'ammirazione particolare per Antonioni e per Ozu, ma mi piacciono moltissimo anche altri cineasti lontani dal mio mondo, come Fellini.

Come ha spesso ricordato in diverse interviste, per Lei il cinema è un'arte capace di mostrare la realtà spirituale nascosta. Cosa intende dire esattamente?

Nelle altre arti si lavora con mezzi che non riprendono direttamente frammenti del mondo reale e materiale: un pittore lavora con i colori, un musicista con i suoni, uno scrittore con le parole, ma sono elementi piuttosto astratti. La parola, ad esempio, deve essere interpretata, funziona a un secondo livello. Il cinema lavora con frammenti presi dal mondo materiale, reale (volti, luoghi, persone che interagiscono in contesti spaziali reali) e può in certi casi far apparire un mondo spirituale che rimane nascosto, quando si guardano questi frammenti nel loro contesto, nel mondo reale e quotidiano.

Può suggerire qualche elemento del linguaggio cinematografico per evidenziare questa possibilità?

Lo scopo del mio linguaggio cinematografico è proprio quello di far apparire queste realtà nascoste. A livello visuale, lavoro molto sull'inquadratura. Cerco di creare una certa armonia, e in questa armonia piccoli cambiamenti acquistano un'importanza molto grande e chiara. Quando cerco la semplicità, il più piccolo cambiamento acquista un significato molto importante. Questo è per quanto riguarda l'aspetto visuale. Mentre, per quanto riguarda i personaggi, rispetto a Bresson, che chiedeva ai suoi attori di parlare quasi senza intonazione naturale, io chiedo loro di parlare come se parlassero a sé stessi. Quando si parla a sé stessi, non si cercano effetti di retorica, non si cerca di convincere qualcuno. Quando parlo con qualcuno, anche se tento di essere sincero, cerco intellettualmente il modo di convincerlo della verità di quello che sto dicendo. Ma quando si parla a sé stessi, ci sono le parole che escono, che provocano qualcosa nell'anima della persona che parla e fanno apparire inaspettatamente cose che altrimenti rimarrebbero nascoste.

Un'altra dimensione centrale dell'attività con gli attori riguarda il lavoro sulla loro interiorità. In questo il mio metodo si distingue

molto da quello di Bresson. Bresson cercava di sorprendere l'interiorità dei suoi attori (che chiamava «modelli»); lavorava con attori non professionisti, che non sapevano quello che accadeva. Io, al contrario, lavoro quasi sempre con attori professionisti e cerco di far loro capire quello che cerco, e faccio questa ricerca con loro, nella consapevolezza di quello che si fa.

In effetti, in alcuni suoi film, sembra di assistere a un evento inaspettato, un momento di rivelazione interiore dei suoi personaggi. Vi è qualcosa che sembra avvenire istantaneamente sullo schermo e che supera l'interpretazione attoriale. Penso a un dialogo tra i due personaggi principali del film «Le Fils de Joseph», madre e figlio. Si ha la sensazione di assistere a un momento di incontro autentico. Una luce si diffonde sui volti dei personaggi e sembra originarsi nella loro interiorità più intima: è un momento toccante.

Tornando al suo primo film, «Toutes les nuits», si tratta di un lavoro ispirato dalla prima «Educazione sentimentale» di Flaubert (che ha poco in comune con il testo ulteriore). In che modo è possibile procedere a un adattamento dalla letteratura al cinema senza tradire la specificità di ogni arte?

Questo non è possibile. Ho scelto questo testo perché era un testo di gioventù che non era conosciuto quando Flaubert era in vita (è stato pubblicato solo nel Novecento). Sento un legame particolare con Flaubert, e il suo testo era solo un punto di partenza. Ma, quando si cerca di fare un adattamento da un testo letterario, non si fa un buon film. Penso, ad esempio, che il *Gattopardo* sia un grande romanzo, ma il film di Visconti è una traduzione in immagini di ogni pagina; non lo trovo interessante cinematograficamente. E credo che questo sia sempre il risultato quando si cerca di fare un adattamento fedele di ogni testo letterario.

Nei film successivi è tornato a lavorare con i tre attori protagonisti di «Toutes les nuits». Perché questa continuità?

Mi piace creare un legame di amicizia con gli attori. Il nostro lavoro diviene poi una collaborazione, un qualcosa di molto profondo e umano; e anch'essi hanno l'impressione di fare progressi nella scoperta di qualcosa di nascosto in loro.

Trovo che nei suoi film colpisce la bellezza espressiva dei volti dei suoi attori. Il pensiero va agli attori «rohmeriani»…

Amo questo tipo di volto; il riferimento è l'arte del Quattrocento, che mi piace molto. In volti di questo tipo vi è una luce, una spiritualità che oggi non è molto di moda. Anche per questo ho la sensazione che non si trovino i fondi per i miei film. E, ad esempio, nei film francesi di oggi si notano visi meno belli, e questo sembra essere una qualità. Ma io cerco tale tipo di persona.

Lei è spesso critico nei confronti dei cineasti contemporanei. Cosa rimprovera loro in particolare?

Oggi non ci si interessa più al cinema come arte, ma come qualcosa di morale, una specie di «proclamazione della virtù». Si cerca di affrontare temi sociali e, in particolare, i problemi della società di oggi. Sono questi i soggetti che interessano le persone che assegnano i finanziamenti, e per questo è difficile lavorare per i cineasti che sono artisti, che cercano l'arte e non la «proclamazione della virtù». Ogni anno in Francia si fanno 200 film, e l'anno scorso ci sono stati quattro film buoni. Quest'anno non ho ancora visto nessun film francese veramente interessante.

Quali sono altri cineasti oggi da Lei amati? Chi di questi può essere considerato un maestro nel mettere in luce le tracce di trascendenza nascoste nella realtà?

Penso subito a Clément Cogitore, giovane autore di documentari e film di finzione. È un artista visivo. È molto moderno, ma nel suo lavoro è sempre presente una dimensione spirituale. Ho lavorato con lui nel mio film *La Sapienza*, dove egli interpreta un giovane architetto nella scena ambientata a Villa Medici. In Italia, poi, ho visto e apprezzato il primo film di Carlo Sironi, *Sole*, e lui mi ha detto che presenterà un nuovo lavoro alla Mostra di Venezia. Tra i cineasti italiani di oggi, apprezzo anche Alice Rohrwacher. In Portogallo, alcuni autori interessanti sono Pedro Costa e Miguel Gomes. Apprezzo inoltre la cineasta tedesca Angela Schanelec. In Europa esiste un cinema interessante, ma purtroppo esso occupa solo una piccola parte dell'universo cinematografico. Non mi disturba

che ci siano molti film commerciali «neo-barbari». Il problema è che oggi non si ricerca più un cinema veramente artistico.

Nei suoi film l'apparente ingenuità – o inesperienza – di alcuni personaggi sembra essere portatrice di una saggezza del cuore, capace di «sfiorare» il vero senso delle cose. Penso soprattutto a Jules (Adrien Michaux) di «Toutes les nuits» e a Goffredo (Ludovico Succio) di «La Sapienza».

Sì, sono i personaggi con i quali mi sono più legato, che sento più vicini. Io vedo la vita come una ricerca. In italiano, non esiste il corrispettivo della parola francese *quête*: la si potrebbe tradurre con «ricerca», ma nel senso più spirituale. Io vedo la mia vita come una ricerca spirituale, e personaggi come Jules e Goffredo sono ingenui, aperti, ma hanno un senso del loro destino, sanno di essere su un cammino che va da qualche parte.

Il mio ultimo film *Le mur des morts* è per me molto importante. Purtroppo non abbiamo trovato un distributore, in quanto dura solo 51 minuti, anche se è stato visibile sulla piattaforma culturale *Arte*. Perché – come ne *La religieuse portugaise* – si tratta di un film nel quale sento di poter cogliere completamente il mio scopo: mi sembra di aver potuto realizzare quello che cerco di fare nel cinema. È un film molto modesto, ma è molto semplice e nello stesso tempo molto complesso. Comincio con la nota citazione di sant'Agostino sul tempo; è dunque un film che parla del rapporto tra il presente e il passato, i vivi e i morti.

Ne «Le monde vivant» siamo davanti a una leggenda che evoca un tempo lontano popolato da orchi, incantesimi e cavalieri. Tuttavia accessori del passato, come una spada, affiancano abiti contemporanei, come un paio di jeans. L'effetto complessivo è originale…

Può far sorridere, ma per me evoca qualcosa di importante: l'inesistenza del tempo e – secondo quanto diceva Agostino – il fatto che esiste solo il presente. Tutto esiste in questo presente eterno. Non è un concetto naturale, ma si tratta di realtà sentite, che vengono vissute naturalmente.

La parola – sempre scandita e scelta con evidente cura – nei suoi film occupa un ruolo centrale. Ne «Le monde vivant», la fedeltà alla parola data – anche in un contesto di ingiustizia e sofferenza, come nel caso

della giovane moglie sofferente dell'orco – condiziona le vite dei protagonisti. La parola diviene una presenza concreta, incarnata, con un peso reale; il suo rispetto, dopo tragiche avventure, porta i protagonisti su un cammino di salvezza. Non posso non pensare a Cristo-Logos…

Sì, per me questo è chiaro: la parola, l'ho capito già da bambino, per me è essenziale. Del resto, ho definito il cinema «la parola fatta immagine». La parola incarnata, possiamo dire. Il *Logos* è l'origine di tutto, e quindi il cinema in un certo senso è una maniera di esprimere il mondo come un'incarnazione generale del *Logos*.

Nel suo film «La religieuse portuguese» la protagonista, sebbene donna fragile e in ricerca di qualcosa, diventa anche una presenza «portatrice di salvezza» per chi incontra, tra cui un uomo sul punto di uccidersi, un bambino abbandonato… Il tema dell'incontro è spesso al centro dei suoi film, soprattutto tra persone di contesti e situazioni molto diversi. Possiamo parlare di una dimensione salvifica di ogni incontro?

Questa giovane donna, la protagonista del film, è una portatrice inconsapevole della grazia. La sua vita apparentemente non ha un senso, o per lo meno non si vede. Ma lei porta una grazia che fa del bene alle persone che incontra. Lei finisce per capire questo nella lunga conversazione con la religiosa nella chiesa.

È quindi un senso che va scoperto?

La giovane donna non ne è consapevole, ma lo spettatore vede che in ogni incontro lei fa del bene agli altri. È una manifestazione della grazia che lei capisce solo alla fine.

Il tema dell'arte è presente sullo sfondo in tutti i suoi film, soprattutto in «Le pont des Arts», «La Sapienza» e «Le Fils de Joseph». E gli artisti, o quanti sono considerati tali, appaiono o privi di umanità – quasi bestiali –, o con atteggiamenti troppo «borghesi», o con un approccio troppo razionale e intellettuale. Sembra evidente una critica del mondo dell'arte contemporanea…

Si può dire di sì, ma c'è sempre una fede nell'arte, perché gli artisti del passato rimangono sullo sfondo e mostrano il cammino. Ci sono, comunque, anche veri artisti oggi. Ad esempio, in *Le pont des Arts*, la giovane cantante non lo sa, ma è una grande artista. Ne *La Sapienza*, Goffredo, pur nella sua inesperienza, ha profonde

intuizioni artistiche e, a sua volta, Alexandre, l'architetto affermato, arriva a cogliere qualcosa al cuore della vera arte. Ne *Le Fils de Joseph*, in effetti, gli artisti – gli scrittori soprattutto – sono quello che sono. Ma l'arte resta un mezzo di salvezza.

E su questo si potrebbe ricordare inoltre la bellissima affermazione di Jules in «Le pont des Arts»: «Prima di essere un artista bisogna essere un uomo».

Sempre in relazione al mondo dell'arte, ne «La Sapienza» il confronto tra il mondo del Bernini e quello del Borromini, alla luce dell'esperienza del protagonista Alexandre (Fabrizio Rongione), diventa l'occasione per riflettere sul rapporto tra arte, scienza e sapienza autentica. Il punto di arrivo sembra essere questa bellissima frase: «La fonte della bellezza è l'amore»…

Non c'è altro da aggiungere…

Il film «Le Fils de Joseph» colpisce per l'originalità con cui attinge ai racconti biblici. La ricchezza inesauribile delle Sacre Scritture apre la strada a possibilità narrative inedite e ricche di significato. Il sacrificio di Isacco, le avventure di Giuseppe e i suoi fratelli e i racconti dell'infanzia del Vangelo di Matteo e Luca ispirano e arricchiscono di senso le vicende di un ragazzo alla ricerca del proprio padre. Com'è arrivato a un tale e complesso gioco narrativo?

La Bibbia ha qualcosa di comune con le narrazioni mitiche. Un mito è una storia che porta la possibilità di un senso universale con molte applicazioni precise. Tutti questi rapporti tra la Bibbia e una storia che si svolge oggi, tutte queste diverse narrazioni bibliche sono venute naturalmente, non è una cosa pensata in modo astratto o intellettuale. Penso che nella Bibbia ci sia qualcosa che ci parla ancora oggi, che può aprire dei cammini di senso e portare luce nel mondo contemporaneo.

Ne «Le Fils de Joseph» vi è un dialogo molto semplice e bello tra Joseph (Fabrizio Rongione) e Vincent (Victor Ezenfis). Alla domanda di Vincent su cosa fare per diventare buoni, Joseph risponde che bisogna ascoltare la voce di Dio in noi che dice di amare. Credo che questo semplice dialogo racchiuda il cuore del cristianesimo. Può l'arte – e soprattutto il cinema – predisporre l'uomo all'ascolto della voce di Dio?

Sì, nel senso che, vedendo storie di finzione nelle quali un'interiorità affiora da un personaggio che è una persona reale, lo spettatore

può, per un atto mimetico, essere ispirato e portato a vivere e fare quanto osservato.

Qual è il suo prossimo progetto? Ci può dire qualcosa a questo riguardo?

Preparo un film in Portogallo. Ho altri progetti, ma tra qualche settimana avrò 77 anni. Il tempo è contato, e vorrei fare ancora molte cose, però tutto è molto lento e difficile. Ma finché potrò continuare, continuerò. Ho ancora molti manoscritti e libri, e ora non trovo più editori, tutto è molto più difficile.

In quanto gesuita, mi considero un suo «alleato» nella ricerca di mostrare, o evocare, la realtà spirituale nascosta nella concretezza della vita quotidiana. In relazione a questo desiderio, cosa potrebbe raccomandare a qualcuno che, come me, se Dio vuole, in futuro sarà ordinato prete?

Ma non sono un direttore spirituale… Però direi semplicemente di essere sempre sincero con sé stesso e ascoltare questa voce che si trova in Lei. Io sono molto platonico e agostiniano e penso che è attraverso la memoria che si può arrivare a una verità nascosta in sé stessi, e questa verità è la voce di Dio.

* * *

Colgo quest'ultimo incoraggiamento con gratitudine e convinzione, consapevole della sua importanza. Prima di separarci, c'è ancora il tempo per qualche scambio informale, un prezioso momento di gratuità e d'incontro. Con immutata cortesia, il regista sorride, dichiarando di non aver sempre scritto cose troppo gentili sui gesuiti, ma aggiunge che non si è mai trattato di un giudizio sulle persone, quanto piuttosto su particolari situazioni del passato. Lo rassicuro, dicendo di esserne consapevole: i gesuiti non sono sempre stati esenti da colpe o atteggiamenti criticabili. E, dopotutto, il dialogo sincero con punti di vista diversi, e apparentemente lontani da quella che può essere considerata una «visione ignaziana del mondo», può essere sempre fecondo. Con un altro sorriso, mi incoraggia a coltivare l'ossimoro di un gesuitismo agostiniano; in fondo, «la verità si trova nell'ossimoro». Come contraddirlo?

GIUSEPPE FRASSINETTI: LA SPIRITUALITÀ E LA PASTORALE DELLA CONFESSIONE NELL'OTTOCENTO ITALIANO

Nuno da Silva Gonçalves S.I.

La vita sacramentale dei cristiani, occasione di incontro con Dio e celebrazione comunitaria della fede, è un ambito privilegiato dell'esperienza religiosa. Infatti, nella celebrazione dei sacramenti possiamo cogliere sentimenti e atteggiamenti di particolare significato nella storia dell'esperienza religiosa, sia a livello individuale sia a livello collettivo. La confessione è uno dei sacramenti in cui la manifestazione religiosa si rende più viva, più personale e coinvolgente[1].

Certo, non possiamo arrivare al dialogo diretto, personale tra penitente e confessore; perciò dobbiamo usare un altro tipo di testimonianze e fonti per cercare di avvicinarci a un'esperienza sacramentale così personale. Abbiamo a nostra disposizione le opere di teologia morale e di teologia spirituale. Più vicine all'esperienza religiosa stessa sono però le opere catechetiche, i manuali di predicazione e, soprattutto, i manuali di devozione. Il sacerdote genovese Giuseppe Frassinetti (1804-68), scrittore infaticabile, ha composto opere che si riferiscono a tutti questi ambiti. Tra di esse, ce ne sono due che per il loro carattere pratico ci possono far avvicinare maggiormente all'esperienza religiosa vissuta: *La divozione illuminata* e

1. Per quanto riguarda gli studi sulla storia della confessione, ricordiamo che la rivista *Chiesa e Storia* ha pubblicato, nel primo numero del 2011, gli Atti del convegno tenutosi a Roma nel 2009, dedicato appunto a «Penitenza: dottrina, controversie e prassi». Vi si trovano contributi importanti, che servono a inquadrare la tematica presentata in questo articolo. Altre opere importanti sulla storia della confessione sono: A. Marranzini, *Il sacramento della penitenza: analisi storica e prospettive pastorali*, Napoli, Dehoniane, 1972; P. Rouillard, *Storia della penitenza dalle origini ai nostri giorni*, Brescia, Queriniana, 1999; R. Rusconi, *L'ordine dei peccati. La penitenza tra Medioevo ed età moderna*, Bologna, il Mulino, 2002.

il *Manuale pratico del parroco novello*. In entrambe si parla della confessione, ma, mentre nella prima l'autore si rivolge al penitente, nella seconda al confessore. Così abbiamo la possibilità di tracciare un quadro che possiamo ritenere sufficientemente completo, pur non considerando, in questo articolo, altre opere di Frassinetti, come il *Compendio della teologia morale di S. Alfonso M. de' Liguori*[2], che ha un carattere più sistematico, e i volumi delle *Istruzioni catechistiche al popolo*[3], dove l'esposizione sulla confessione ha un'impostazione piuttosto apologetica.

Profilo biografico e spirituale di Frassinetti

Giuseppe Paolo Maria Frassinetti nacque a Genova nel 1804 e vi morì nel 1868[4]. Era il primo di 10 figli, di cui sopravvissero solo cinque, quattro dei quali divennero sacerdoti. L'unica figlia, Paola, è stata la fondatrice della Congregazione delle Suore di santa Dorotea, canonizzata nel 1984 da san Giovanni Paolo II. Frassinetti ricevette l'ordinazione sacerdotale il 22 settembre 1827[5]. La Prioria di Santa Sabina, in Genova, dove rimase per ben trent'anni, fu il centro principale del suo ministero sacerdotale. Attualmente è in corso il suo processo di beatificazione.

La vita di Frassinetti coincide con il movimento dell'Unità d'Italia, ma egli si mantenne sempre estraneo alla politica, essendo convinto che essa non rientrasse nella sua missione. Conosciuto per il suo antigiansenismo, fu coinvolto nella persecuzione che si scatenò in Genova contro i gesuiti e le altre Congregazioni religiose, e per questo andò in esilio dal marzo 1848 all'aprile 1849. In quel periodo lesse le opere di santa Teresa d'Avila, che lo aiutarono a

2. Cfr G. Frassinetti, *Compendio della teologia morale di S. Alfonso M. de' Liguori*, II, Genova, Tipografia della Gioventù, 1871. Sul sacramento della penitenza, si vedano le pagine 133-406. La Dissertazione XV sull'ascolto delle confessioni si ritrova anche nel *Manuale pratico del parroco novello*.

3. Cfr Id., *Istruzioni catechistiche al popolo*, 3 voll., Roma, Tipografia Vaticana, 1906-1908. Sulla confessione, cfr vol. I, 375-426 e vol. II, 291-348.

4. Per i dati principali, cfr G. Renzi, «Introduzione», in G. Frassinetti, *Opere ascetiche*, I, Roma, Postulazione Generale F.S.M.I., 1978, VII-LXVIII.

5. Cfr Voce «Frassinetti», in *Dictionnaire de Spiritualité*, tomo V, Paris, Beauchesne, 1964, 1138-1141.

consolidare l'elemento psicologico che risalta dai suoi scritti e che si manifesta in «discrezione, misura e ponderata prudenza»[6].

Frassinetti concentrò la sua attività sui principali temi spirituali e pastorali del suo tempo, soprattutto sulla formazione del clero e, in modo particolare, del clero giovane. Egli era ben consapevole che l'ambiente ecclesiastico era scosso dalle divisioni causate da questioni politiche, a cui si aggiungeva un residuo di giansenismo. Per rispondere al problema delle vocazioni, fondò associazioni e pie unioni da cui potessero scaturire chiamate alla vita religiosa e sacerdotale. Fra queste, c'è la Pia Unione dei Figli di Santa Maria Immacolata, eretta a Congregazione religiosa da san Pio X nel 1904. La produzione editoriale di Frassinetti corrispondeva al bisogno che egli sentiva di lavorare per la santificazione e l'aggiornamento culturale del clero. A tale riguardo, le sue opere più importanti sono il *Manuale pratico del parroco novello*, pubblicato nel 1863, e il *Compendio della teologia morale di S. Alfonso M. de' Liguori*, del 1865-1866. Mediante gli altri suoi scritti rivolti a tutti i fedeli, Frassinetti ha presentato l'ideale dell'autentica vita cristiana a ogni categoria di persone, aprendo così a tutti le porte della santità. Che tutti apprendessero l'arte di farsi santi in ogni situazione e di fare santi gli altri era la sua principale preoccupazione.

> **La confessione è uno dei sacramenti in cui la manifestazione religiosa si rende più viva, più personale e coinvolgente.**

Nella spiritualità di Frassinetti troviamo l'influsso di varie fonti. La prima è la Scrittura. C'è poi l'influenza di san Tommaso d'Aquino, che egli riconosce come suo maestro; di san Francesco di Sales e di sant'Alfonso Maria de' Liguori. Occorre sottolineare la sua grande esperienza pastorale, soprattutto l'assiduità al confessionale, dove accorrevano innumerevoli penitenti. Negli scritti, con uno stile semplice e chiaro, egli difende un'ascetica della serenità, fondata sull'ottimismo che nasce dalla certezza che Dio non nega la

6. G. Renzi, «Introduzione», cit., XI.

sua grazia a nessuno. Perciò non c'è spazio per lo scoraggiamento, e tantomeno per il rigorismo giansenistico. La sua teologia spirituale cristocentrica lo porta a vedere la santità come la via della fiducia e dell'amore confidente, che egli cerca di trasmettere agli altri con senso di concretezza e di essenzialità.

La confessione nell'opera «La divozione illuminata»

L'opera *La divozione illuminata*[7], pubblicata a Genova nel 1867, è un manuale di preghiere per i momenti principali della vita cristiana individuale, comunitaria e per le pratiche di pietà. Riguardo alla confessione, dopo un'istruzione iniziale, Frassinetti si sofferma a lungo sull'esame di coscienza, spiegando di seguito ciò che si riferisce al dolore, al proponimento, all'accusa dei peccati e alla penitenza. Alcuni esempi di preghiere concludono le pagine dedicate alla confessione.

L'istruzione iniziale è breve: ricorda soprattutto l'istituzione del sacramento della penitenza da parte di Cristo e la necessità di confessare i peccati mortali, sebbene sia lodevole confessare anche quelli veniali[8]. L'esposizione sull'esame di coscienza si basa sulla necessità di confessare tutti i peccati mortali che si ricordano[9]. Per l'autore, la necessità dell'esame non è assoluta, ma relativa. Ne hanno bisogno coloro i quali, non facendo l'esame, rischierebbero di dimenticare qualche peccato mortale, cioè le persone che li commettono con una certa frequenza e si confessano raramente. Invece, le persone che non commettono mai peccati mortali e quelle che, commettendoli talvolta, subito si confessano non hanno bisogno di fare l'esame, perché non è possibile che dimentichino i peccati mortali. Ma anche per esse l'esame è vantaggioso, «giovando perché meglio si confessino delle loro mancanze anche leggiere e perché più facilmente se ne emendino»[10]. Comunque sia, per Frassinetti l'esame non deve destare preoccupazione in nessuno.

7. Cfr G. Frassinetti, *La divozione illuminata*, in *Opere ascetiche*, II, Roma, Postulazione Generale F.S.M.I., 1978, 181-287.
8. Cfr ivi, 208.
9. Cfr ivi, 210-217.
10. Ivi, 211.

L'esame di coscienza delle anime «pie»

Parlando delle anime «pie», Frassinetti si riferisce alle persone che si confessano spesso: molte di loro si mostrano ansiose quando fanno l'esame, temendo di non ricordare tutti i peccati. Frassinetti le tranquillizza, essendo convinto che per loro è impossibile dimenticare un peccato mortale che abbiano commesso; scrive a questo proposito: «Or via, confessate la verità, non credete neanche voi possibile una tale dimenticanza. Accusandovi delle mancanze che ricordate, anche senza fare l'esame voi vi confesserete bene»[11]. Non c'è da meravigliarsi che le persone «pie» non trovino peccati da confessare, e in questo senso egli consiglia: «Se dunque non trovate peccati nel vostro esame, non vi angustiate, né vi conturbate perciò; ma sì bene ringraziate il Signore che abbia corroborato, che abbia fortificato colla sua grazia la vostra volontà, affinché non si lasciasse vincere dalla tentazione»[12]. E conclude con queste parole: «Acquietatevi adunque, e non vogliate trovar peccati dove non sono. Spendete pochi minuti nel vostro esame, di cui, teologicamente parlando, non avete bisogno; e lasciate di angustiarvi, sconcertarvi, confondervi, siccome fate con danno notevole del vostro spirito»[13]. Quindi, a proposito dell'esame di coscienza, si può dire che Frassinetti rimprovera gli autori che con il loro rigore infondono paura e dubbi nell'animo delle persone, provocando confusione, sconcerto e mancanza di pace.

L'esame di coscienza dei «peccatori»

Nella categoria dei «peccatori» Frassinetti include coloro che si confessano raramente, oppure, anche se si confessano spesso, «sono abituati in peccati mortali»[14]. Queste persone hanno bisogno di un esame diligente, ma neanche loro si devono angustiare e perdere la pace. Vale il principio che l'esame dev'essere sempre

11. Ivi, 212.
12. Ivi.
13. Ivi, 213.
14. Ivi, 214.

corrispondente alla capacità del penitente, senza mai essere troppo penoso per la persona: «I penitenti generalmente non sono teologi, e perciò, nonché essere obbligati, neppure possono esaminarsi con tutte le avvertenze, distinzioni e regole teologiche. Basta che ciascuno si esamini come sa. […] Dio è contento che ciascuno faccia il bene, secondo la propria capacità»[15]. Secondo Frassinetti, per fare bene l'esame non si esige più di una premura discreta, come quella che usano gli uomini prudenti negli affari importanti.

In conclusione, egli afferma: «Né anche i grandi peccatori, fossero pure invecchiati nel vizio, quando si convertono a Dio, devono angustiarsi e tribolarsi per l'esame; ma basta che pacatamente vadano osservando gli anni della loro mala vita, rilevandone all'ingrosso gli abiti cattivi e la probabile frequenza degli atti per mesi, per settimane, per giorni; senza però pretendere d'appurare il certo, il che sarebbe impossibile. Fatto poi in tal modo l'esame, devono rimanersi tranquilli»[16]. Se qualcuno avesse difficoltà a riconoscere la frequenza di un'abitudine cattiva, basterebbe che la confessasse semplicemente e poi rispondesse alle domande del confessore. Se uno non è capace di fare di più, gli basta dire: «Ho sempre bestemmiato, ho sempre auspicato il male contro il mio prossimo, ho sempre fatto il tale e tale peccato»[17]. A Frassinetti importa soprattutto che nessuno tralasci la confessione o la differisca per le difficoltà incontrate nel fare l'esame di coscienza; perciò esorta: «Faccia ciascuno come sa, come può; il confessore saprà supplire colle sue interrogazioni alle mancanze che il penitente possa aver commesso nello esame»[18].

Come arrivare al dolore per i peccati

Frassinetti spiega che non è necessario che una persona che abbia commesso soltanto peccati veniali si confessi prima di ogni Comunione. Lo spiega così: «Quando non avete da confessarvi se non di leggerezze, che talvolta non sono neanche veri peccati, od essen-

15. Ivi.
16. Ivi, 215.
17. Ivi, 216.
18. Ivi, 217.

do peccati v'ha pericolo che non abbiate il sufficiente dolore, lasciate allora di confessarvi e andate pure a fare la santa comunione: così facevano gli antichi cristiani, i quali non solevano confessare se non i peccati mortali»[19]. Ossia, è meglio andare a fare la Comunione senza confessare peccati veniali che confessarsi senza provare un vero dolore.

Per giungere al vero dolore dei peccati ci vuole un motivo soprannaturale, come la consapevolezza di aver offeso Dio, Sommo Bene, oppure di essersi meritato l'inferno e perduto il paradiso, o ancora la consapevolezza della bruttezza del peccato. Al penitente viene suggerito di seguire queste tappe: «Fatto l'esame dei peccati, se sono mortali, è da considerare il gran bene del paradiso che si è perduto, e l'orrendo castigo dell'inferno che si è meritato; in tal modo si eccita nell'anima il dolore di attrizione. Poi, è da dare uno sguardo al Crocifisso, pensando che col peccato mortale si è offeso un Dio d'infinita bontà, che merita per se stesso infinito amore [...]; in tal modo si eccita nel cuore il dolore di contrizione; il quale dolore, sebbene alla Confessione non è necessario, è il più prezioso e il più efficace, perché cancella i peccati anche prima che si riceva l'assoluzione»[20].

Il proponimento, l'accusa dei peccati e la penitenza

Il vero pentimento implica la volontà di non peccare più, cioè il proponimento. Esso include la decisione di evitare le occasioni di peccato e di mettere in pratica i consigli dati dal confessore. Frassinetti dà per scontato che tutti i cristiani sappiano che, se, quando si confessano, tacciono un solo peccato mortale, non ottengono il perdono di nessun peccato e commettono un sacrilegio. Perciò è necessario che il penitente, anche se prova vergogna di qualche peccato mortale, a ogni costo lo confessi. A questo proposito, Frassinetti consiglia: «Si raccomandi a Dio di cuore che gli dia il coraggio necessario; preghi la B. Vergine che Glielo impetri; si rivolga per aiuto al suo Angelo custode; quindi, senza altro pensare si presenti

19. Ivi, 219.
20. Ivi, 220.

al confessore e gli dica per la prima cosa: Padre, ho uno scrupolo, ho un'ansietà che mi angustia. Dette queste parole, è fatto tutto; perché il confessore capisce quanto fa di bisogno per conoscere di che si tratta: ed egli rimedia a tutto, come porta il suo dovere»[21].

Riguardo ai peccati contro il sesto comandamento, si deve dire soltanto ciò che è necessario perché il confessore possa conoscere la sostanza del peccato, tacendo i dettagli. Occorre usare chiarezza e brevità. Caso mai si trovasse «un confessore, il quale, forse per scrupolo, volesse interrogare troppo per minuto in questa materia, dovrebbero tosto lasciarlo e cercarsene un altro [...]. Bisogna pur confessare certi peccati, ma più brevemente e più concisamente che sia possibile, senza andare al minuto, come in altre materie potrebbe farsi», conclude saggiamente il Frassinetti[22].

Sono poche le indicazioni che egli dà sulla penitenza richiesta dal confessore. Si limita a consigliare di adempierla esattamente e al tempo prescritto, se è stato indicato; qualora esso non fosse stato indicato, è meglio farla subito. Se la penitenza riuscisse troppo gravosa, si dovrebbe chiedere al confessore di cambiarla.

Avvertenze per i padri e le madri di famiglia

Troviamo riferimenti alla confessione anche tra le avvertenze per i padri e madri di famiglia. In esse Frassinetti ricorda che i genitori non devono obbligare i figli a confessarsi da un determinato confessore. Questa sarebbe un'imposizione ingiusta, pericolosa e nociva. Tuttavia, essi devono fare il possibile affinché i confessori siano ben scelti. Per questo devono vigilare in modo che i figli «non si scelgano per confessore qualche ministro di Dio ignorante, poco timorato, od anche imbevuto di cattive massime»[23]. In genere – osserva Frassinetti con acuto senso sociale – sono i genitori ricchi che si scelgono i confessori più inetti per sé e per i propri figli. «Essi non vogliono essere disturbati da osservazioni che potrebbe lor fare un illuminato ministro del Signore, special-

21. Id., *La divozione illuminata*, cit., 221.
22. Ivi, 222.
23. Ivi, 274.

mente sull'uso delle ricchezze, che sono tutte messe al moltiplico, come se non fossero ricchi per altro fine che per quello di arricchirsi sempre più: non vogliono essere inquietati sulla miseria delle loro limosine […]. Per questo hanno bisogno di un confessore semplicetto che non ardisca o non sappia fare interrogazioni, ed esortazioni, alle loro Signorie»[24].

Nella stessa linea, e per poter meglio controllare i figli, i genitori vogliono per loro «un poveretto confessore che non sappia dire ai medesimi altra cosa se non questa: ubbidite al papà, ubbidite alla mamma»[25]. Invece, i bravi genitori, conclude Frassinetti, devono cercare un direttore illuminato, che faccia eseguire ai loro figli non la volontà paterna o materna, ma la volontà divina.

La confessione nel «Manuale pratico del parroco novello»

Dedicata ai giovani parroci, ma «utile anche agli altri ecclesiastici», l'opera *Manuale pratico del parroco novello*[26], pubblicata nel 1863, si divide in tre parti. La prima tratta *Dei doveri del parroco*; la seconda *Dei sacramenti*; la terza della *Pratica di alcune virtù più necessarie al parroco*. Il capitolo III della seconda parte è dedicato al sacramento della penitenza. Ne ripercorriamo ora brevemente i sette paragrafi.

Nel primo paragrafo Frassinetti osserva che bisogna studiare continuamente la teologia morale, e che non basta averla studiata una volta[27].

Il secondo paragrafo, importante, è sulla scelta degli autori da seguire, divisi in due gruppi: quelli che propendono per il rigore e quelli che insegnano la benignità. Frassinetti afferma chiaramente: «Tutti i ministri di Dio, uomini di azione e di pratica, inclinarono sempre alle dottrine benigne, lasciando le severe agli uomini di tavolino e di cella»[28]. Inoltre, è innegabile che «i parroci, cui non piacciono le sentenze benigne, hanno il loro confessionale quasi

24. Ivi, 274 s.
25. Ivi, 275.
26. Id., *Manuale pratico del parroco novello*, Genova, Tipografia della Gioventù, 1880.
27. Cfr ivi, 300.
28. Ivi, 301.

sempre deserto»[29]. Frassinetti pensa che non sia necessario soffermarsi a lungo su questo argomento, tenendo conto dell'autorità che sant'Alfonso Maria de' Liguori aveva acquistato come difensore della benignità, e non del rigorismo.

Il terzo paragrafo pone l'accento sull'importanza dell'assiduità della confessione, segno di «zelo per la conversione dei peccatori e per la santificazione delle anime»[30].

Nei quattro paragrafi seguenti Frassinetti si sofferma su ogni possibile categoria di penitenti: uomini, donne, ragazzi, persone pie e anime che ricevono grazie straordinarie da Dio.

La confessione degli uomini e delle donne

Gli uomini a cui Frassinetti si riferisce proponendo dei consigli ai confessori sono quelli lontani dalla pietà, ma che ogni tanto – almeno a Pasqua – ricevono i sacramenti. Il primo consiglio è di accoglierli in modo lieto e gioioso, trattandoli «col miglior garbo ed affetto»[31]. Il confessore deve avere un atteggiamento diverso riguardo alle donne: «Quanto l'ilarità e il parlare festivo ed amorevole è da evitarsi sempre e invariabilmente parlando colle donne, è per lo contrario sempre ed invariabilmente da praticarsi parlando cogli uomini»[32]. L'ultimo suggerimento rileva l'importanza di non esigere troppo da questa categoria di penitenti: il confessore si dovrà accontentare di trasmettere «l'odio al peccato mortale e inculcare l'adempimento dei precetti, mostrandosi intanto franco, disinvolto, indulgente e benigno. Ciò è necessario affinché nol tengano in conto di uomo bigotto, com'essi dicono, e non rifuggano dal ritornare a' suoi piedi»[33].

Se con gli uomini l'atteggiamento raccomandato è quello dell'affetto e della vicinanza, nei riguardi delle donne Frassinetti raccomanda innanzitutto la cautela: «Ascoltare le confessioni delle donne è lo scoglio più pericoloso e fatale che incontra il ministro di Dio nel procelloso mare di questo secolo; quindi un parroco, e tanto più un

29. Ivi.
30. Ivi, 302.
31. Ivi, 306.
32. Ivi.
33. Ivi.

parroco giovine, se è accorto e prudente, non può essere che non tema questo scoglio»[34]. Per superare questo «pericolo», egli offre vari consigli. Bisogna pregare assiduamente, per chiedere l'aiuto di Dio ed essere prudenti. Questa prudenza si manifesta in una serie di atteggiamenti: custodire gli occhi, non osservando chi c'è intorno al confessionale, né parlare volgendosi viso a viso a quella che si ascolta; non usare termini di confidenza e familiarità, ma parole riservate, serie e rispettose; non dare del «tu» se non alle ragazze; tenere «chiuso il cuore a qualunque sentimento di affezione nascesse pure dalle più belle qualità di spirito e dalle più singolari virtù che in alcuna si discoprissero»[35]; non avere familiarità o amicizia con le penitenti; interrogare il meno possibile «in certe materie», accontentandosi di conoscere la sostanza del peccato e lasciando da parte i dettagli. A questo proposito, Frassinetti avverte: «Incauti interrogatori, rispettate voi stessi, rispettate le anime deboli, abbiate in riverenza il sacramento»[36].

Se è giovane, il parroco dovrà seguire con particolare cura tali raccomandazioni, «perché ne ha un particolare bisogno, e se è già avanzato negli anni, ed anche vecchio, per dare buon esempio agli altri, e perché, come mostra l'esperienza, per gli attempati e pei vecchi il pericolo, sebbene un po' minore, è sempre grande»[37].

L'ultimo consiglio riguarda l'importanza di non mostrarsi geloso che le penitenti si confessino con altri confessori. La gelosia può nascere da un attaccamento disordinato e può essere la causa del fatto che alcune donne si confessino male per molto tempo, per la vergogna di confessare certi peccati a un confessore con cui hanno molta familiarità. Perciò i parroci dei piccoli paesi dovranno invitare ogni tanto qualche confessore straordinario.

La confessione dei ragazzi

Nel capitolo sulla confessione, il paragrafo sui ragazzi è il più lungo. In parte ciò si spiega con il fatto che si instaura una polemica con i rigoristi, i quali, temendo il pericolo di confessioni fatte male

34. Ivi, 307.
35. Ivi, 308.
36. Ivi, 309.
37. Ivi, 310.

e di assoluzioni indebite, usavano spesso dare una semplice benedizione invece dell'assoluzione sacramentale. Frassinetti si oppone apertamente a questa prassi esagerata, sottolineando che i ragazzi possono veramente peccare e che il confessore deve cercare di fare tutto il possibile per disporli a ricevere con frutto l'assoluzione.

Il confessore deve ascoltare i ragazzi e anche interrogarli, cercando di conoscere lo stato delle loro coscienze. «Quindi se manchino ancor di giudizio, se non presentino sufficiente materia, dovremo dare la semplice benedizione, e mandarli in pace; se per lo contrario abbiano discreta intelligenza, e si accusino di peccati gravi, o notevoli, noi eccitandoli al dolore dei medesimi, dobbiamo studiarci di disporli all'assoluzione sacramentale, e poi dobbiamo darla loro in realtà come si fa cogli adulti»[38].

I rigoristi che vogliono evitare ogni assoluzione indebita e danno soltanto la benedizione «si mettono nella certezza di negare tutte le assoluzioni debite; temendo il pericolo di profanare qualche volta il sacramento col dare qualche assoluzione nulla, lo profanano tutte le volte parodiandolo di proposito continuamente»[39]. Dunque, i confessori devono fare tutto il possibile per disporre bene i ragazzi all'assoluzione. Tra l'altro, come fanno con gli adulti, li devono portare a un vero dolore dei peccati e a un efficace proponimento, in modo corrispondente alla loro età e capacità. In nessuna maniera devono mostrarsi troppo paurosi nel dare l'assoluzione. Frassinetti raccomanda infine di non sgridare il ragazzo e di non rimproverarlo nel momento della confessione. Ascoltando una parola severa, il ragazzo potrebbe essere portato a tacere e, se avesse altri peccati da accusare, in questo caso non lo farebbe. Occorre inoltre essere diligenti per riconoscere le occasioni dei peccati, in modo da suggerire gli opportuni rimedi.

La direzione delle anime che hanno grazie straordinarie da Dio

Il principio fondamentale proposto da Frassinetti riguardo alla direzione delle anime che hanno grazie straordinarie da Dio è di non

38. Ivi, 314.
39. Ivi, 316.

essere «né incredulo, né troppo credulo, ma procedere ne' suoi giudizi con vera cristiana prudenza»[40]. Segni dell'azione di Dio sono l'umiltà e la diffidenza di sé stesso, l'ubbidienza, la semplicità e il distacco dalle cose del mondo. Perciò, «quando ci paresse cosa certa ed evidente che alcun'anima fosse straordinariamente favorita da Dio, dovremmo prima di tutto adoprarci di mantenerla in umiltà, affinché non demeritasse quelle grazie, se pur fossero vere»[41]. Bisognerà sempre procedere con cautela e cercare il consiglio di persone più esperte e veramente prudenti. Nel caso in cui il confessore si rendesse conto che le presunte grazie straordinarie fossero risultato di immaginazione o di malattia, dovrebbe fare in modo che la persona non ne tenesse conto. «Dovrebbe tuttavia guardarsi dell'esigere ch'esse credessero com'egli crede, che cioè si persuadessero di essere illuse, cosa d'ordinario impossibile ad ottenersi»[42]. In ogni caso, Frassinetti raccomanda di avere molta delicatezza, perché queste persone non vadano peggiorando nelle loro illusioni. Infine, si deve sempre tener presente che le grazie straordinarie non sono misura della santità: «Tra le anime in cui nulla si trova di singolare, sono alcune, come insegna S. Teresa, le quali in virtù e in merito davanti a Dio sono superiori a quelle altre»[43].

L'assistenza agli infermi e ai moribondi

Alla fine del capitolo II sull'Eucaristia, si trova un'appendice che riguarda l'assistenza agli infermi e ai moribondi. In essa vengono date anche raccomandazioni sull'integrità della confessione degli infermi e dei moribondi e sulla confessione delle donne inferme ascoltate in casa. Riguardo alla completezza delle confessioni di infermi e moribondi[44], Frassinetti cerca di allontanare ogni tentazione di scrupolo. Occorre soprattutto tener conto della situazione in cui si trova l'infermo, cercando di non recargli danno, «piuttosto che guardare al tempo che sarebbe necessario perché facesse una confessione accurata»[45].

40. Ivi, 341.
41. Ivi, 345.
42. Ivi, 346.
43. Ivi, 347.
44. Cfr ivi, 262-267.
45. Ivi, 263.

In molti casi basterà che il confessore giunga a farsi un'idea della vita del penitente e, «dopo un breve e fervido eccitamento al dolore, che è la cosa più necessaria, dovrà dar subito l'assoluzione»[46]. Insomma, «quando ci troviamo nel caso d'ascoltare la confessione degli infermi assai aggravati, guardiamoci dallo scrupoleggiare sull'integrità: essi in quello stato non vi sono obbligati»[47].

Riguardo alla confessione delle donne inferme ascoltate in casa[48], Frassinetti si differenzia da sant'Alfonso Maria de Liguori, che vietava di ascoltare le confessioni delle donne inferme, se non in caso di grave malattia. Egli non è d'accordo e afferma che «il parroco non potrà mai ricusare di ascoltare la confessione di qualunque inferma impedita dal portarsi alla chiesa; dovrà anzi approvare e lodare la divozione di quelle che fanno tale richiesta»[49], supposta la grande cautela e il riserbo che deve avere in tali circostanze. Qui si manifesta la libertà di Frassinetti nei confronti del suo maestro sant'Alfonso, probabilmente più scrupoloso per quanto riguardava il rapporto con le donne. Comunque, era trascorso un secolo tra i due, e si poteva anche pensare alle differenze sociali che c'erano tra il Nord e il Sud dell'Italia.

Dal rigorismo alla benignità

Dai consigli dati da Frassinetti ai confessori e ai penitenti possiamo concludere che il suo pensiero e la sua azione sono da inquadrare in un movimento più vasto di rinnovamento della spiritualità e della pastorale che si rifà a sant'Alfonso Maria de' Liguori. Come afferma Silvio Tramontin, durante tutto l'Ottocento e nel primo Novecento la spiritualità prevalente in Italia era l'alfonsiana, che aveva portato nel campo morale a un equilibrio tra il lassismo e il rigidismo di stampo giansenistico[50]. Il cambiamento era stato incoraggiato dalla beatificazione di sant'Alfonso nel 1816, e da una

46. Ivi, 264.
47. Ivi, 264 s.
48. Cfr ivi, 267-269.
49. Ivi, 268.
50. Cfr S. Tramontin, *Profilo di storia della Chiesa italiana dall'Unità ad oggi*, Torino, Marietti, 1980, 73.

decisione della Sacra Penitenzieria, nel 1831, che autorizzava i professori di teologia a insegnare tutte le sue opinioni e i confessori a seguirle[51]; e, infine, dalla sua canonizzazione nel 1839.

Il passaggio dal rigorismo alla visione alfonsiana non era stato comunque uniforme ed esente da controversie. Non era scomparso totalmente, nell'Ottocento italiano, un influsso giansenistico, tradotto in rigorismo sacramentale e in una predicazione popolare severa ed esigente. Carlo Bellò parla di «reminiscenze giansenistiche, attraversate da suggestioni liberali, romantiche, nazionalistiche, giurisdizionali, innovatrici della disciplina e della cultura ecclesiastica»: reminiscenze basate non nel persistere di una dottrina, ma «in stati d'animo provocati dal giansenismo»[52]. Pietro Stella, dal canto suo, rileva la necessità di allargare ancora la ricerca, in modo da fornire maggiori elementi per una sintesi storica sul «definitivo crepuscolo del giansenismo in Italia»[53].

Per quanto riguarda Frassinetti, è chiara la sua convinta scelta alfonsiana e, al tempo stesso, il bisogno che egli sente di contrapporsi ai rigoristi, cercando di allontanare alcune pratiche ancora vigenti. La prassi dei rigoristi viene spesso da lui menzionata, ed è chiaro il suo desiderio di superarla in modo definitivo.

Dalla lettura delle sue raccomandazioni sulla confessione emerge un tipo di spiritualità e di esperienza religiosa che sottolinea l'accoglienza e la benignità, atteggiamenti tanto raccomandati ai nostri giorni. Senza dubbio si potrebbero anche evidenziare elementi mancanti rispetto alla pastorale e spiritualità odierne: tra di essi, l'assenza di un esplicito riferimento alla misericordia di Dio e alla dimensione comunitaria, che oggi vengono giustamente sottolineate nella celebrazione del sacramento della penitenza. Inoltre, i peccati venivano visti piuttosto come mancanze ai comandamenti, senza considerare che sono anche mancanze verso una vita buona e virtuosa, propria di chi vuole corrispondere all'amore di Dio. E

51. Cfr Denzinger-Hünermann, *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*, Bologna, EDB, 1995, nn. 2725-2727.

52. C. Bellò, «La riforma della Chiesa nell'Ottocento italiano», in Id. (ed.), *Chiesa e spiritualità nell'Ottocento italiano*, Verona, Mazziana, 1971, 57.

53. P. Stella, «Giansenismo e restaurazione religiosa in Lombardia», in C. Bellò (ed.), *Chiesa e spiritualità nell'Ottocento italiano*, cit., 358.

ancora, l'esame di coscienza veniva concepito solo in funzione della ricerca dei peccati commessi, e non tanto come occasione per riconoscere con gratitudine l'azione di Dio nella propria vita. Non va neppure dimenticato che la diffidenza nei confronti delle donne oggi non può essere condivisa.

In ogni caso, nonostante i limiti che vi possiamo riconoscere, molti dei consigli di Frassinetti ai confessori e ai penitenti non sono da scartare. Essi si basano su un grande buon senso, hanno uno sfondo di sana psicologia e sono il risultato di una lunga esperienza pastorale. Lo scrupolo sull'integrità della confessione viene sostanzialmente superato, e tutto lo sforzo va nel senso di inculcare, sia nel penitente sia nel confessore, tranquillità e pace, facendo della confessione un mezzo di santificazione e di progresso nella vita cristiana accessibile a tutti.

LETTERATURA
POESIA

«IL VERBO DI FRONTE»

di Christian Lefta S.I.

L'esigenza di leggere il presente appartiene naturalmente al gesto poetico. Roberta Dapunt si segnala oggi per la particolare coerenza tra poetica e forma di vita, coerenza che nella sua ultima raccolta di poesie dal titolo *Il verbo di fronte* (Torino, Einaudi, 2024) si fa semplicemente testimonianza.

Nata nel 1970 a Ciaminades, nell'Alta Val Badia, Dapunt ha ereditato attraverso il marito, lo scultore Lois Anvidalfarei, il maso di famiglia. Dal 1993, anno in cui è uscita in versione *plaquette* la sua prima opera *OscuraMente*, i ritmi tipici della vita rurale rappresentano il contesto vitale della ricerca della scrittrice, che dal 2012, con *Nauz*, si esprime anche nella sua lingua madre, il ladino. Dalla solitudine del suo maso, ne *Il verbo di fronte*, l'autrice prova a risignificare dimensioni universali dell'esistenza, come la malattia, la religione, il rapporto con la natura, i legami familiari, con un linguaggio asciutto e umile che riflette a tratti il carattere della propria terra.

In un'epoca ancora segnata dalle conseguenze della pandemia, la raccolta di Dapunt intende mettere a fuoco, in chiave poetica, i livelli possibili di una rinnovata coscienza, individuale e collettiva, che anche attraverso il dolore cresce e si sviluppa. Nella poesia «Virus» questa coscienza è così descritta: «Eppure, in questo silenzio che si è fatto uno / tra le lingue e le appartenenze. In questo silenzio / che nessuno, nessuno ha mai sentito prima, / si sentono dire parole sconosciute da noi liberi europei». Il silenzio, sia quello drammatico sperimentato nel lockdown sia quello solenne che domina una vita scandita dalle ritualità stagionali, è vissuto come la dimensione originaria da cui nasce non solo la parola poetica, ma anche la verità ultima della condizione umana.

La lezione, certamente di letteratura, ma soprattutto di consapevolezza, che Dapunt ci offre in que-

sta sua ultima raccolta, pur muovendo da un ascolto autentico della propria interiorità, si allarga fino a nominare quella sacralità che l'erba e le montagne intorno sembrano contenere. La misura nuova del vivere alla quale l'uomo oggi è chiamato all'interno di una natura offesa e ignorata è racchiusa nella poesia «La ferma visione»: «E in questo piccolo oggi, mentre l'uomo cammina / nella certezza di un progresso, le montagne / sembra stiano ferme. / […] Senza fasto né ostentazione superba, / solo la temperanza del sacro. / La vedi? Io la vedo».

CINEMA
ANIME

«THE TUNNEL TO SUMMER», DI TOMOHISA TAGUCHI

di Giacomo Andreetta S.I.

Il titolo completo dell'opera è *The Tunnel to Summer, the Exit of Goodbyes* (Natsu e no Tonneru Sayonara no Deguchi), da poco uscito per la prima volta nei cinema italiani, grazie ad Anime Factory, società di distribuzione di film di animazione. Il film nasce dopo l'omonimo *light novel* di Mei Hachimoku e la sua trasposizione in manga.

Si tratta di una storia d'amore tra un ragazzo, Kaoru, e una ragazza, Hanashiro, attorno a uno strano antro chiamato «Tunnel di Urashima», capace di esaudire ogni desiderio. Come scoprono pian piano i due adolescenti, per ottenere ciò il prezzo è alto: innanzitutto, riguardo ciò che si è perduto; inoltre, il tempo scorre in maniera diversa all'interno della grotta, ogni secondo equivale a circa tre ore nel mondo esterno. Ne vale davvero la pena? Ciò che ho perso vale più di quanto perderei nel presente?

Solo per Kaoru la risposta è affermativa, bloccato com'è nel passato: dopo aver perso la sorella minore, tutta la sua vita si è trasformata in un inferno. In un giorno di pioggia, alla stazione, l'incontro casuale con Hanashiro stravolge la sua vita. Lei, che è invece proiettata al futuro, vuole diventare *mangaka* e, per farlo, il suo desiderio è di diventare speciale. Come Kaoru.

Il film usa tecniche di animazione miste, utilizzando la computer grafica per sottolineare lo spazio fuori tempo del tunnel, mentre la realtà esterna e i personaggi sono disegnati tradizionalmente. Ciò porta a sottolineare le differenze tra i due mondi. Le espressioni, a differenza dei colori, sono quasi annullate dalla pesantezza del reale. La relazione cresce ed è evidenziata da diversi elementi (le stagioni, la pioggia, gli aerei, scene parallele), mentre solo alla fine i volti mostrano le proprie emozioni. Non si può dire lo stesso dello spettatore, che entra sempre più nella vita dei due giovani, soprattutto di Kaoru, gustando dall'esterno (e comprendendo prima degli stessi protagonisti) che qualcosa sta cambiando in ciascuno di loro.

Un grande contributo lo dà la musica: non solo effetto di fondo o sottolineatura emotiva, ma anche testo che fa entrare maggiormente in empatia.

Siamo invitati quindi a guardare a noi stessi: come valutiamo il nostro presente? Per cosa sacrifichiamo il nostro tempo? Questo elemento così prezioso della nostra vita che ci può scivolare, come fa la pioggia, o bloccare, come fanno i cervi con i treni del film. Il tempo che ci interpella e ci chiede una risposta solo nel presente, dove sempre c'è chi ci aspetta.

Arte
PITTURA

«IL CRISTO» DI SALVADOR DALÍ

di Claudio Zonta S.I.

In preparazione al Giubileo, dal 13 maggio 2024 al 25 giugno 2024 presso la chiesa di San Marcello al Corso a Roma, è stata esposta l'opera di Salvator Dalí intitolata «Il Cristo di San Giovanni della Croce» (detto anche «Il Cristo di Port Lligat»), realizzata nel 1951 e in prestito dal *Kelvingrove Art Gallery and Museum* di Glasgow. Questa opera è il risultato di un periodo complesso per l'artista spagnolo, esponente del surrealismo e cubismo. Da un lato, la conoscenza di san Giovanni della Croce e di santa Teresa d'Avila lo portano a una mistica dell'estasi, «esplosiva, supersonica […], perché è la fioritura estetica della massima gioia paradisiaca che un essere umano possa godere sulla Terra»; dall'altro, rivive anche il drammatico senso di terrore provocato nel pittore dall'esplosione della bomba atomica. Tali aspetti vengono sintetizzati in quest'opera singolare, che vede il sacrificio di Cristo sulla croce sul mondo – con una prospettiva dall'alto – e per il mondo. L'impianto prospettico riprende il disegno che san Giovanni della Croce realizzò dopo un'estasi durante la quale vide il Crocifisso, quasi dal punto di vista di Dio, dall'alto. Per la prima volta infatti si può ammirare questo disegno-reliquia assieme al capolavoro di Dalí. L'artista prende in consegna questa idea e la rilegge con i suoi occhi. Le tenebre avvolgono il Crocifisso, ma non hanno la meglio, perché una forte luce, quasi di stampo caravaggesco, risplende sull'intero corpo di Cristo, composto, estatico, senza i segni della passione. Pare quasi che la croce stessa sostenga e delimiti tutte le tenebre affinché sul mondo possa brillare la luce. Vediamo infatti, nella parte inferiore del quadro, i colori di un cielo celeste appena adombrato da nubi e il lago azzurro di Port Lligat con le rocce di Cap de Creus, ma che diventa anche il lago di Galilea per la presenza di una barca ormeggiata e dei pescatori accanto. Tutto inizia dalla Galilea, ma Cristo non smette di stare sul mondo, fino alla contemporaneità. L'opera della creazione da parte di Dio, raccontata nel libro della Genesi, continua con la separazione ancora della luce dalle tenebre, del cielo dalla terra, e la *ruah*, il vento, continua a spirare e a dare vita al cosmo. Contemplando il quadro dalle forti coloriture, possiamo entrare in questa dinamica eterna, nella quale le tenebre cerca-

no di entrare nel mondo, ma una luce forte e calda continua, attraverso il mistero mai del tutto compreso di una croce, a illuminare il cuore dell'uomo.

MUSICA
MUSICA POPOLARE

VICO VIVIANI SECONDO FIORENZA CALOGERO

di Claudio Zonta S.I.

Fiorenza Calogero, sotto la guida esperta e attenta di Marcello Vitale, alla chitarra battente e agli arrangiamenti, pubblica un album intitolato *Vico Viviani* (MigrazioniSonore/SoundFly, 2024). È un omaggio a Raffaele Viviani (1888-1950), attore e commediografo, che seppe dare vita a personaggi tratti dalla vita popolare partenopea. Nel 1917 rappresentò «'O vico», una commedia che lo portò al successo, con personaggi come il ciabattino, lo spazzino, i venditori ambulanti, gli stessi che nella sua infanzia di povertà vide aggirarsi tra i tanti vicoli, tra miseria e la speranza che un colpo di fortuna potesse finalmente cambiare le sorti dell'esistenza.

E così Fiorenza Calogero, stupenda voce e interprete della canzone napoletana, anche lei nata come Viviani a Castellammare di Stabia, mette in canto e musica le parole del concittadino, ripercorrendo i testi poetici di alcune sue opere. Molti generi si intrecciano e si confondono: si incontrano l'accompagnamento al pianoforte dall'andamento sospeso dell'introduzione di «Comme a fronna», il ritmo incalzante di chitarra battente e tamorra di «Zingari» e di «Si vide all'animale», o il ritmo *gipsy* di «Prezzetella 'a capera», fino alla delicatissima «Bammenella»… Ma tutti questi generi sono sempre suonati e cantati con quegli accenti e colori tipicamente napoletani che rendono uniforme e poetica la musica.

Viviani, attraverso i suoi personaggi, non si è mai limitato a descrivere una situazione unicamente locale, ma ha voluto, come Fiorenza in tutto l'album, sottolineare situazioni che sono universali: così «Zingari» pone in evidenza la situazione rom nelle periferie degradate urbane, o in «Si vide all'animale» si canta la brutalità della violenza, che parte dal mondo istintivo della natura – *O cane, cu nu strillo, vò muzzeca' o muscillo, / ca afferra 'o suricillo* («Il cane che abbaiando vuole mordere il gattino, / che afferra il topolino») – e si trasferisce con ben più violenza tra gli uomini per volere dei potenti: *So' 'e putiente, malamente, / ca cchiù 'a vorza hann'a 'ngrassa', / senz'ave' pietà!* («Sono i potenti, i "malamente" / che di più la borsa devono ingrassare / senza avere pietà!»).

Calogero, con i suoi musicisti, reca un messaggio di attenzione verso la realtà; partendo da lontano, amalgamando tradizione e contemporaneità, mostra come la musica possa essere ancora portatrice di valori e di giustizia in un mondo che potrebbe e dovrebbe essere migliore.

PAOLO LEGRENZI

L'INTELLIGENZA DEL FUTURO. PERCHÉ GLI ALGORITMI NON CI SOSTITUIRANNO

Milano, Mondadori, 2024, 180, € 18,00.

Il libro presenta la differenza qualitativa tra l'intelligenza naturale e quella che impropriamente viene chiamata «intelligenza artificiale» (IA). E lo mostra chiedendo a Gemini – un «programma generativo», in grado cioè non solo di fornire dati, ma di costruire un discorso – di dare indicazioni su come scrivere un libro sull'IA. Il risultato è preciso e dettagliato, ma non originale, «perché può creare solo a partire da quello che è già stato depositato in rete» (p. 4). Ma soprattutto, a differenza dell'IA, i cui composti sono ben noti ai suoi ideatori, la nostra intelligenza rimane tuttora il grande sconosciuto: essa è troppo complessa per essere ridotta a una formula o a un processore; inoltre, ha una storia di lento adattamento e mutazione, durati centinaia di migliaia di anni, mentre le macchine ne contano pochi decenni.

Vi sono altre differenze significative. Anzitutto, il libero arbitrio: «Un computer non può decidere né deviare dai modi in cui vengono impiegati i suoi "artefatti", perché questi dipendono da decisioni dell'uomo. Quest'ultimo, invece, ha subito scoperto usi alternativi [...]: una selce scheggiata può servire per tagliare meglio la carne, ma anche come oggetto contundente» (pp. 16 s).

Il tema del libero arbitrio rimanda a un'altra peculiarità essenziale dell'uomo: la coscienza, la capacità di dare un corso differente alle cose, reagendo alla casualità degli imprevisti, la caratteristica fondamentale che differenzia l'intelligenza dall'erudizione e dagli automatismi propri delle macchine; queste non hanno bisogno di coscienza, perché funzionano benissimo senza. L'IA procede infatti in modo deterministico, segue cioè pedissequamente passaggi prescritti dal programma, senza deviare da quel percorso. Per l'uo-

mo non è mai così. L'A. porta ad esempio un'operazione aritmetica molto semplice come il calcolo. Ci è molto più familiare sommare che sottrarre, mentre per la macchina è indifferente: «Se un bimbo di tre anni gioca con i mattoncini Lego e vuole fare due colonne lunghe uguali, tenderà ad aggiungere mattoncini a quella più corta e non a toglierli alla colonna più lunga, anche quando quest'ultima operazione sarebbe più conveniente» (p. 63). È un segno del carattere evolutivo e affettivo della nostra intelligenza, che nel passato doveva accumulare risorse per sopravvivere; è la prova che «la mente umana non è determinista, nel senso che è sensibile ai contesti che la vincolano in vari modi» (p. 64). Il che non si può dire di una macchina.

Il libro mostra in maniera competente ed efficace il diverso funzionamento delle due intelligenze, e l'inganno e lo spreco di energie nel cercare di comparle. L'IA potrà essere usata nella maniera più proficua non per scimmiottare l'intelligenza umana (la cosiddetta «IA forte», ipotizzata in passato senza ottenere risultati significativi), ma mettendosi al suo servizio per compiere operazioni complesse che richiedono una quantità di dati e memoria ineguagliabili. Tuttavia, le decisioni a livello gestionale, giuridico e medico, devono rimanere nelle mani dell'uomo. Una serie di inedite catastrofi sono dovute all'ingenua pretesa di delegare alle macchine l'ambito decisionale: dall'incidente nella centrale nucleare di Three Mile Island al disastro dei nuovi Boeing 737 Max, dove il computer prese il controllo dell'aereo, impedendo ai piloti di intervenire: «Ancora una volta, però, siamo davanti a un deficit dell'intelligenza naturale degli umani, che hanno progettato un sistema ingestibile in alcuni precisi casi limite, e non a una "colpa" dell'intelligenza artificiale» (p. 86).

Questa, per l'A., è la reale posta in gioco: essere consapevoli di chi decide e con quali criteri. È un problema politico, che chiama in causa la trasparenza propria di un governo democratico. Si tratta di tralasciare scenari suggestivi, ma falsi, oggetto più di fantascienza che di scienza (come l'ipotetica dittatura delle macchine sugli umani), per focalizzare l'attenzione piuttosto su possibilità e minacce reali, come la concentrazione nelle mani di pochi di tecnologie ignote alla maggior parte delle persone. Di questi pochi non si conosce l'identità e soprattutto l'uso che faranno dell'immenso potere di cui dispongono. Da qui il rischio, tutt'altro che immaginario, di nuove disuguaglianze tra chi sa e chi non sa. E di nuove schiavitù, molto più sottili e inquietanti di quelle antiche, che provocarono ribellioni come quelle di Spartaco: «Il fatto più grave, a differenza dei tempi di Spartaco, è che questo sfruttamento possa avvenire all'insaputa degli sfruttati che, inconsapevoli e beati, gioiscono di tale sottomissione» (p. 41).

Betty Varghese

MARIEL MAZZOCCO

ELOGIO DELLA SEMPLICITÀ. UN CAMMINO SPIRITUALE

Brescia, Queriniana, 2024, 144, € 17,00.

«Vivendo pienamente il momento presente senza perdere di vista l'ordinario, diventiamo capaci di rivelare lo straordinario che ci circonda. La semplicità incanta nuovamente il mondo» (p. 9). È l'invito che introduce la riflessione presentata nel libro da Mariel Mazzocco, profonda esperta di spiritualità cristiana. L'anima di un bambino che nasce è per natura semplice, pura, leggera e trasparente come l'acqua di un fiume che scorre audace verso il mare della vita. Poi, crescendo, l'anima diventa complessa e mutevole, perde la sua limpidezza originaria, appesantita dai pensieri negativi, dalle costruzioni e rappresentazioni mentali che nell'era digitale iperconnessa ci rendono spesso anestetizzati, schiavi del nulla e del superfluo. Riscoprire la semplicità interiore significa riscoprire l'essenziale: è una scelta individuale da compiere ogni giorno, una sfida e una ricerca continua del mistero e della bellezza che ci circonda.

La persona semplice non si lascia travolgere dai momenti difficili e avversi che si incontrano nel viaggio dell'esistenza, ma è resiliente e con coraggio è capace di vivere le difficoltà come opportunità di crescita e maturazione personale. Tuttavia il cambiamento interiore avviene gradualmente, attraverso la saggezza, il discernimento e l'intelligenza del cuore. Di qui il bisogno di imparare a ritagliarsi del tempo in una stanza segreta per pregare in silenzio: «Poiché può essere formulata in ogni momento, in ogni occasione e in ogni luogo, così come in diverse forme, la preghiera è ancorata alla libertà spirituale, si articola secondo una dinamica espressiva in divenire, in progressione come l'essere umano in cerca di sé, in cammino verso l'Assoluto» (p. 42).

Il primo passo verso la semplicità, infatti, è uscire dal nostro ego per lasciare spazio all'infinito e all'oltre, abbandonandoci alla volontà di Dio, con spirito libero: «Per raggiungere tale libertà spirituale, dobbiamo prima sbarazzarci delle immagini che ci siamo fatti di noi stessi e degli altri, cancellare le idee ricevute, capire che ciò a cui aspiriamo non è necessariamente ciò che ci serve, riconoscere che a volte, o spesso, ci sbagliamo, ammettere che non possiamo controllare tutti quanti gli eventi e, soprattutto, renderci conto che niente ci appartiene» (p. 51).

La meditazione stessa, nella forma di una preghiera silenziosa, è sempre esistita nella tradizione cristiana occidentale, concepita dal monaco cristiano britannico John Main come consapevolezza di un'esistenza più vera, prendendosi cura della mente per liberarla da ciò che la turba e la fa soffrire: «La meditazione è accoglienza e rispetto della realtà nella sua gratuità. "Lasciate il passato nell'oblio, il futuro alla provvidenza e date il presente a Dio": questo era il motto di Madame Guyon» (p. 70).

La preghiera di semplice presenza di Dio, introdotta dalla mistica francese Madame Guyon per sintonizzarsi con il centro dell'anima, ricorda la pratica moderna della *mindfulness*, dell'essere qui e ora, senza pregiudizio, praticando per l'appunto l'arte della semplicità che ci insegna ad abitare il presente accettando la realtà così com'è, dunque accarezzando anche le ferite e le crepe che imprigionano la felicità dell'essere: «L'occhio semplice guarda solo al momento presente, non guarda al passato o al futuro, scriveva Madame Guyon nel XVII secolo. Semplicità di vista, semplicità di amore, semplicità di azione» (p. 107).

La libertà interiore, che sempre contraddistingue l'uomo semplice, è una condizione che si impara e si acquisisce vivendo: è la chiave che ci aiuta a uscire dalla spirale della sofferenza, dandole un senso. Dobbiamo coltivare la nostra anima in maniera tale da trovare un equilibrio tra la vita attiva e la vita interiore: da una parte, essere intraprendenti, energici, operosi e sereni come Marta; dall'altra, essere contemplativi come Maria di Betania, in silenzio ai piedi di Cristo.

In sintesi, la semplicità è la capacità di guardare la realtà, anche quella più complessa, incerta e difficile da accettare, tenendo presente solo la volontà di Dio, con uno sguardo libero da ogni pregiudizio, quieto e non rassegnato, ma illuminato dalla speranza, vero motore dell'anima.

Benedetta Grendene

SERGIO TANZARELLA

DON PEPPINO DIANA. UN PRETE AFFAMATO DI VITA

Trapani, Il Pozzo di Giacobbe, 2024, 216, € 18,00.

Il sottotitolo di questo libro, scritto da Sergio Tanzarella, professore di Storia della Chiesa presso la Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, fa riferimento a don Peppino Diana «affamato di quella vita che gli otto anni di Seminario minore avevano negato» (p. 6), e che poi egli ha donato a piene mani nel ministero pastorale. Secondo l'A., «manca una ricerca storica sistematica d'insieme» (p. 18) sulla testimonianza e sulla morte di don Peppino, ucciso dalla camorra il 19 marzo 1994, e a tale mancanza egli intende rispondere con questo volume.

All'inizio vengono chiariti dall'A. alcuni obiettivi specifici in relazione a eventi riguardanti la memoria di don Peppino, e susseguenti alla sua uccisione. In primo luogo, egli si dedica accuratamente a smontare le «cancellazioni

della memoria di don Peppino» con calunnie e accuse pretestuose da parte di organizzazioni criminali, stampa locale prezzolata, magistrati superficiali, istituzioni amministrative locali indifferenti. In secondo luogo, Tanzarella analizza criticamente, con solide argomentazioni, la fiction televisiva trasmessa dalla Rai nel 2014, a vent'anni dall'omicidio, *Per amore del mio popolo*. In terzo luogo, per supplire a una mancanza della fiction televisiva, dedica un capitolo a esaminare ampiamente il contesto di quegli anni, caratterizzato dall'economia del terremoto, con una ricostruzione infinita e che sperperava ingenti somme di denaro pubblico, in parte controllata da clan delle organizzazioni criminali. È una storia di ordinaria corruzione, con «il clima politico complessivo fondato su una mentalità camorristica e su un sistema di collateralismo monolitico».

Viene ricordato il contesto nel quale don Peppino visse per 12 anni la sua missione sacerdotale: «Una società dove la camorra esercitava una quasi incontrastata egemonia lo espose ad altissimi rischi». Il suo impegno si fondava sugli studi teologici, in particolare su quelli biblici, che gli avevano permesso di comprendere che non sarebbe mai diventato un funzionario del sacro, un asettico distributore di sacramenti e di certificati, un prete incaricato di celebrare funerali di persone ammazzate dalla mafia; e che non avrebbe accettato di tollerare le intimidazioni e la paura che la camorra imponeva a Casal di Principe, e non solo.

La ricerca prosegue con una documentazione del periodo della formazione di don Peppino con gli studi teologici a Napoli, che avrebbero influenzato profondamente la sua attività pastorale come viceparroco e parroco e con gli scout, non lasciandolo indifferente di fronte alle sofferenze del suo popolo. Annunciando il Vangelo in una terra di oppressione, don Peppino ha mostrato non l'eroismo dei superuomini, ma la testimonianza di un semplice parroco che non ha trovato giustificazioni per tacere e ha cercato di capire cosa si doveva fare in quel luogo e in quel momento per la liberazione del popolo.

Il suo omicidio nella sacrestia della sua chiesa, mentre indossava i paramenti per celebrare la Messa, ricorda altri omicidi di preti all'altare, in particolare quello di mons. Romero, che egli venerava per la sua testimonianza; e può essere ricollegato a quelli di don Puglisi e del magistrato Livatino. Superando un certo necessario «localismo», la memoria di don Peppino va inserita in un più ampio orizzonte, quello della Chiesa italiana, e soprattutto delle popolazioni meridionali.

L'A. ha già curato corsi e interventi su personaggi significativi del clero nella storia della Chiesa in Italia, a cui ora si aggiunge questa ricerca storica su don Peppino. La lettura di questo volume ci rende questo sacerdote vicino, come uno dei martiri delle nostre terre meridionali, che ha offerto una testimonianza che interroga – in condizioni e contesti diversi - anche i sacerdoti

di oggi, mettendoli in guardia dalla tentazione del cerchio mediatico che rischia di rendere sodali dei governanti di turno.

Domenico Pizzuti

N. GRATTERI – A. NICASO

IL GRIFONE. COME LA TECNOLOGIA STA CAMBIANDO IL VOLTO DELLA 'NDRANGHETA

Milano, Mondadori, 2023, 180, € 18,00.

Questo libro è un vasto *reportage* sull'evoluzione-ibridazione – da qui il titolo dell'animale mitologico greco – delle mafie (in particolare, della 'ndrangheta, l'associazione criminale più estesa, ramificata e potente al mondo) nell'era dell'informazione tecnologica e dell'automazione. Il *focus* riguarda lo spazio digitale che, per le mafie, è terreno fertile.

Particolare interesse degli AA. è illustrare l'esponenzialità spettacolare dei boss criminali, da Facebook a Youtube, da Instagram a TikTok: dal 2016, sui *social* si afferma la *Google Generation Criminale*, ossia l'«interreale» mafioso. Nel libro vengono presentate una semiotica e una semantica dell'attuale cultura criminale mafiosa nell'era digitale, con profitto economico, indicando, tra l'altro, l'intercettazione dei pizzini del terzo millennio, ovvero la messaggistica su piattaforme criptate.

Nella visualizzazione digitale di autopresentazione delle mafie c'è una manipolazione profonda dell'informazione per occultare l'identità vera mafiosa quale sistema di potere integrato tra politica, imprenditoria e finanza: grazie alla massoneria. L'interrelazionalità criminale si realizza, oggi, nella cosiddetta *onlife*, ossia nell'ambigua interazione continua tra la realtà materiale-analogica e la realtà virtuale-interattiva.

La *Google Generation Criminale* usa le potenzialità dei *social* in un processo antropologico di acculturazione criminale metatecnologico fondato sulla condivisione: uno scopo evidente è la brandizzazione del clan. Da qui l'urgenza di una censura, ossia di un'educazione al riconoscimento della manipolazione delle emozioni e dei valori operata dall'idealizzazione criminale. La comunicazione digitale mafiosa è spesso incompiuta, obliqua, implicita, metaforica, allusiva, non verbale: soprattutto per eludere indagini investigative.

I mafiosi perlopiù non sono colti, né tecnologicamente competenti; tuttavia, alcuni loro giovani si formano in università eccellenti del mondo, per

cui essi si avvalgono di avvocati, commercialisti, consulenti, uomini di istituzioni, bancari e banchieri. Nel *cybercrime*, la figura fondamentale di collaborazione criminale è l'*hacker*, per una varietà di tecniche sofisticate al fine di accedere senza autorizzazione a informazioni utili a frodi, furti, estorsioni e altre attività illegali. Attività crescenti sono il *phishing* – forme di attaccamento informativo o truffa *online* – e il *malaware* – *software* malevolo che danneggia i sistemi informatici –, che possono presentarsi strumentalmente connessi. Le mafie evolute nello spazio cibernetico hanno strutture organizzative flessibili, che vivono in *networking* e in *coworking*: attraverso metaversi e algoritmi quantistici, usando l'intelligenza artificiale.

La 'ndrangheta, quindi, secondo gli AA., è definibile come «un'organizzazione competente e non delimitata, fortemente malleabile e resiliente, in grado di cogliere le falle del sistema finanziario globale e di creare partnership solide con broker di vari livelli».

La criminalità organizzata è finanziariamente orientata verso il Fintech e, in particolare, verso le criptovalute, che consentono una gestione decentrata delle transazioni, evitando l'intermediazione delle istituzioni finanziarie tradizionali. Le criptovalute sono una sorta di contante digitale: il Bitcoin è la più nota.

La fonte principale di ricchezza delle mafie è sempre il traffico di droga. Attualmente l'attenzione criminale è per le droghe sintetiche: l'eroina è stata soppiantata dal fentanyl. Il *trend* delle sintetiche è in crescita a livello mondiale. Gli AA. descrivono così la geopolitica delle droghe: «Il più grande produttore di eroina (Afghanistan) […] dialoga e rassicura il più grande produttore di fentanyl (Cina), e indirettamente i cartelli messicani». La distribuzione di droghe si dà nel *dark web*: in una sorta di Amazon, in cui è possibile acquistare di tutto con l'uso fraudolento di informazioni, transando illecitamente.

Questo libro si fa apprezzare per un'attenta e consapevole presentazione della situazione allarmante delle attuali organizzazioni mafiose ibride, in virtù di dati investigativi delle forze di polizia, nonché dell'esperienza giurisdizionale in Italia e nel mondo. Gli AA. sono convinti che «solo tramite la conoscenza, la consapevolezza e il rifiuto collettivo di concedere spazio […] alle forze criminali è possibile nutrire speranze per un futuro migliore. […] La storia ci ha dimostrato che, quando la società si unisce per affrontare minacce comuni, può ottenere risultati straordinari. È decisamente possibile costruire un futuro in cui le mafie ibride siano meno forti. Tuttavia, questa speranza deve essere accompagnata dall'azione».

Fausto Gianfreda

GIULIO BOLLATI

L'INVENZIONE DELL'ITALIA MODERNA. LEOPARDI, MANZONI E ALTRE IMPRESE IDEALI PRIMA DELL'UNITÀ

Torino, Bollati Boringhieri, 2024, 224, € 24,00.

Insieme al pregevole *L'italiano. Il carattere nazionale come storia e come invenzione*, che, dato alle stampe nel 1983, contiene numerose e acute riflessioni sul «modo di vedere» maggiormente diffuso nel nostro Paese in quanto sistema di prescrizioni e proibizioni, gli scritti di Giulio Bollati (1924-96) riuniti in questa silloge costituiscono il cuore del suo lavoro critico. Un'attività che egli, intellettuale raffinato e poliedrico, ha dedicato principalmente all'analisi dell'Italia che si andava affacciando alla modernità: nel lasso di tempo, cioè, che va dal 1750 al 1860 e arriva, dunque, alle soglie dell'Unità nazionale. Attività che lo studioso ha svolto prendendo in esame alcune opere di autori di fondamentale importanza, come Leopardi, Manzoni, Verri, Cuoco, Cattaneo e Alfieri – considerati peraltro più in qualità di filosofi militanti e ideologi che di artisti –, i cui testi gli hanno consentito di gettare lo sguardo su un periodo storico determinante, in quanto capace di plasmare il nostro approccio al mondo moderno.

Va tuttavia messo in rilievo come Bollati, in questa sua indagine, delinei la storia di una sconfitta: il rovescio subìto dal pensiero illuminista in un Paese che si è rivelato incapace di emanciparsi dall'antico ed è quindi giunto impreparato ad affrontare le sfide alle quali veniva chiamato dall'avvento dei tempi nuovi. Un'incapacità che avrebbe dato luogo a conseguenze nefaste e di lunga durata.

L'analisi dello studioso, che rilegge i nostri grandi autori del Settecento e dell'Ottocento per arrivare a definire quell'«identità nazionale e storica» che si è contrapposta alla modernità europea, sembra non aver perso nulla in attualità e acutezza. Nata tra Illuminismo e lotta risorgimentale, l'ideologia relativa a tale identità si lascia riassumere nella sintesi di una «doppia coscienza» paralizzante: coscienza critica della decadenza-arretratezza, e orgogliosa coscienza di un passato culturale glorioso, nonché di un «primato morale e civile» da conservare e riconquistare.

Per il resto, l'inadeguatezza della nostra classe dirigente è ancora palese. Scrive al riguardo, nella sua lucida e documentata Prefazione, Alfonso Berardinelli: «L'insistenza precoce e tenace sulla "diversità" e la "specificità" italiane ha impedito alla nostra cultura di entrare nella modernità senza remore e senza pregiudizi. Le Rivoluzioni, quella industriale inglese e quella politica francese, furono accolte come una minaccia all'identità di una tradizione italiana sentita come sublimità estetica e morale» (p. XIV).

In altri termini, secondo il saggista, gli intellettuali italiani non sono stati in grado di comprendere la modernità sociale e politica; il loro culto dello

stile – definito dall'A. il «demone della forma» – ha offuscato il dovere della conoscenza scientifica; il loro moralismo neoclassico e antimoderno li ha portati a giudicare negativamente tutto quanto non fosse eticamente inappuntabile; la loro concezione della storia li ha indotti a vederla alla stregua di un coacervo caotico e privo di senso. I nostri scrittori non sono riusciti, di conseguenza, a fornire un contributo volto ad accrescere la capacità dei ceti dirigenti di governare lo sviluppo economico e i conflitti sociali.

Sono temi, quelli sui quali ha riflettuto Bollati, che appaiono meritevoli di attenzione ancora oggi. Come sembra stimolante e rigoroso il suo pensiero, scorrevole e incisiva la sua prosa, ricco il suo lessico, lento e costante il ritmo del suo periodare, ragguardevole la forza delle sue argomentazioni.

Enrico Paventi

ALESSANDRO MASI

VITA MALEDETTA DI BENVENUTO CELLINI

Vicenza, Neri Pozza, 2023, 240, € 19,00.

Sant'Ignazio di Loyola nella sua *Autobiografia* ricorda che nel 1521, combattendo a Pamplona contro i francesi, essendosi ferito gravemente alla gamba, durante la convalescenza iniziò quel percorso di conversione che lo portò a fondare la Compagnia di Gesù. Il medesimo ardore cavalleresco si trova in un'altra *Autobiografia*, quella di Benvenuto Cellini, oggetto del libro di Alessandro Masi, studioso d'arte e segretario generale della Società Dante Alighieri. Il brano di Cellini descrive, invece, l'assedio della città di Roma, dove si compì, sulle mura di Castel Sant'Angelo, la strenua difesa di Clemente VII da parte di alcuni coraggiosi, tra i quali lo stesso Cellini. La sconfitta portò al famigerato Sacco di Roma nel 1527.

Il parallelo tra queste due figure del Rinascimento, rappresentative di percorsi di vita opposti, è indicativo: entrambe scaturiscono dal medesimo contesto storico del Cinquecento, dove si cercano azioni nelle quali misurare grandezza ed eroismo, seppure con fini diversi. È un *modus vivendi* che si nutre dell'ancor viva tradizione cavalleresca, e Benvenuto Cellini è figlio legittimo di questo tempo rinascimentale, immerso nell'attualità militare dei numerosi conflitti in Italia e in Europa.

Cellini, però, è soprattutto un artista: disegna, modella, scolpisce e fonde la materia prescelta, realizzando opere d'arte, tutte di grande originalità. La sua vita è temprata dal desiderio di raggiungere la perfezione come scultore

e orefice: si pensi al monumentale Perseo, fuso in bronzo per la Loggia dei Lanzi a Firenze, impresa ben sintetizzata dall'A. (cfr pp. 229-234). L'abilità dell'artista nel minuto cesello si ritrova, invece, nel racconto della famosa saliera per il re di Francia Francesco I (cfr pp. 185-191). Masi ricorda le principali tappe dell'attività artistica di Cellini, citando anche Michelangelo, Vasari e altri, permettendo così di ricomporre alcuni tasselli del contesto artistico del suo periodo.

La topografia della vita di Cellini corrisponde alle principali località che hanno caratterizzato la sua epoca: Firenze, sua città natale, dove intraprende lo studio delle tecniche artistiche e condivide lo stile di questa età della Maniera che si ispira all'antico, proponendo forme eleganti, rese originali da un forte virtuosismo; Roma, dove arriva nel 1523 e riceve molteplici committenze. Francesco I di Francia lo invita a corte nel Castello di Fontainebleau, ed egli, con altri artisti italiani, come Rosso Fiorentino, contribuisce ad alimentare quella tendenza verso la classicità propria dell'arte francese.

L'A. ricorda che Cellini conversa con l'imperatore Carlo V, quando, su disposizione di Paolo III, gli consegna personalmente, nella basilica di San Pietro, «un libro d'oro massiccio e di pietre preziose» (p. 159). L'artista conosce bene i papi Clemente VII e Paolo III, con i quali avrà un rapporto non sempre facile. Vengono riportati anche tanti aneddoti, ben tratteggiati da Masi con acume e ironia, riguardanti personalità illustri del tempo: ad esempio, il vescovo di Salamanca non vuole pagare la realizzazione di un vaso riccamente decorato dall'artista, lavoro durato ben tre mesi, e solo grazie all'intervento personale di Clemente VII il conto viene saldato (cfr pp. 51-56).

La personalità di Cellini è molto tormentata, ribelle, senza troppe regole etiche e morali; eppure convivono in lui sprazzi di inaspettata religiosità, che confermano quelle difficoltà che caratterizzano la storia della Chiesa a lui contemporanea, segnata dalla riforma di Lutero. Masi riesce a rintracciare, infatti, qualche barlume di coscienza, qualche momento di preghiera accorata, come quando descrive lo sconforto di Cellini incarcerato a Castel Sant'Angelo per volere di Paolo III: «S'avanzavano in processione al solo rumore delle catene e dell'unica voce, quella di Benvenuto, che cantava prima il *De profundis*, poi il *Miserere* e infine *In te Domine speravi*» (p. 182).

La riproposizione degli episodi della vita di Cellini viene fatta dall'A. con accuratezza storiografica, con una scrittura coinvolgente e inserendo anche qualche riflessione personale. Al lettore rimane una buona dose di curiosità su questo artista fuori dagli schemi e degno di essere ricordato con più attenzione.

Lydia Salviucci Insolera

MAURICE SENDAK
NEL MONDO LÀ FUORI
Milano, Adelphi, 2024, 40, € 22,00.

L'incanto di questa storia e delle sue illustrazioni non è impallidito da 43 anni a questa parte. La ragione per cui Sendak mette d'accordo tutti – editori encomiabili che lo ristampano in continuazione, lettori vecchi e nuovi – non sta solo nell'esuberante bellezza delle sue tavole, ma nello squisito talento di narratore e nella sublime economia di mezzi espressivi, soprattutto linguistici, molto ben resi in italiano dalla traduttrice Lisa Topi. Non un tratto, non una parola sono mai di troppo o fuori posto: l'americano di stirpe ebreo-polacca Maurice Sendak (1928-2012) è un vero Flaubert dell'illustrazione.

Si passano minuti con gli occhi incollati a una sola tavola – non c'è riproduzione digitale che tenga, è indispensabile il libro di carta –, magari con solo una o due frasi di narrazione; si resiste al girare la pagina, ma ecco che, appena compiutamente assorbiamo testo e immagini, si dispiega la vista di un mondo fantastico e umbratile, si risvegliano nostre emozioni sopite, memorie latenti, paure riposte. È un libro-grimaldello, come i migliori libri di fiabe; e come ogni classico – ce lo ricorda Harold Bloom –, i libri di Sendak possono essere letti e goduti dai cinque anni in su, fino alla fine della vita.

La fiaba comincia con un'assenza, quella del padre, lontano sul mare; la madre, sprofondata in una melanconica inerzia, è una vaga presenza tutelare. C'è una distrazione fatale di Ida, la ragazzetta grande di casa, e in quel vuoto irrompono i folletti, che rapiscono la sorellina, mettendo al suo posto un *changeling* di ghiaccio! Non diremo altro degli eventi che seguono, se non che la caccia ai malfattori si innesca con «un grave errore», che è poi lo scardinamento di ogni coordinata spazio-temporale, cristallizzato dall'A. con un suo tipico florilegio linguistico-immaginifico: Ida «saltò dalla finestra lanciandosi all'indietro nel mondo là fuori».

La danza di incantesimi a seguire ha elementi circensi, ginnici e musicali, una coreografia di magia bianca e magia nera, che dà vita a una gioiosa battaglia per ristabilire l'elementare ordine del mondo, così che gli incubi vengano ricacciati al loro posto e i piani malefici dei folletti siano sventati. Prevalgono fantasmagoria e gioco, ma la battaglia tra il bene e il male rimane una cosa seria.

Come l'A. sapeva sparigliare sull'asse narrativo, così i suoi personaggi non sono eroi in miniatura, figurine confortanti di buone virtù, vittime da salvare: sono invece creature umanissime, e i loro cimenti scaturiscono da errori commessi, da debolezze, distrazioni e incaponimenti. Solo il capitombolo e la deviazione dalla retta via aprono la soglia del fantastico, e solo con la grazia del cuore e della mente si esorcizzano i mostri, ci si allea con loro, si superano le prove del fuoco, facendo ritorno a una casa ancora più dolce, ancora più

sicura. Si pensi a Max, il bambino cocciuto e tirannico dell'altro capolavoro di Sendak, e alla *menagerie* di creature alate, zannute e artigliate di *Where the Wild Things are*.

E la ricerca di Ida ha bisogno di aiuto, per strappare ai terribili goblin la sorellina destinata a diventarne sposa-bambina; dal mare giunge, in improbabile ma determinante soccorso, la voce paterna, una voce di amore, di incoraggiamento e di indispensabili consigli: «Se la mia Ida, sotto la pioggia, potesse girarsi una buona volta, con il suo corno stregherebbe il demonio, guastando la festa di matrimonio» e rendendo innocui i maligni folletti, che si fonderebbero «in una marea danzante».

E dopo il salvataggio miracoloso e il rituale ritorno a casa, Ida cresce con nuova forza e accortezza, maturata nel ruolo che le è proprio, quello di protettrice di mamma e sorella, e il lettore è certo che non ci saranno più distrazioni: il male è almeno temporaneamente bandito da quel giardino, e quelle creature maliziose e demoniache che vogliono intrufolarsi tra noi non scorderanno tanto presto la lezione. La Ida di Sendak è un'alleata di tutti i bambini, la paladina di tutti noi.

Ennio Ranaboldo

LA CIVILTÀ CATTOLICA

BEATUS POPULUS, CUIUS DOMINUS DEUS EIUS

RIVISTA INTERNAZIONALE DEI GESUITI

LINGUA ITALIANA
La Civiltà Cattolica | Roma (Italia) | laciviltacattolica.it

LINGUA SPAGNOLA
La Civiltà Cattolica | Roma (Italia) | laciviltacattolica.es

LINGUA INGLESE
Union of Catholic Asian News | Bangkok (Thailandia) | laciviltacattolica.com

LINGUA FRANCESE
Parole & Silence | Paris (Francia) | laciviltacattolica.fr

LINGUA CINESE
La Civiltà Cattolica | Pechino (RPC) / Roma (Italia) | gjwm.org

LINGUA COREANA
Provincia Coreana dei Gesuiti | Seul (Corea del Sud) | laciviltacattolica.kr

LINGUA RUSSA
Istituto San Tommaso | Mosca (Federazione Russa) | laciviltacattolica.ru

LINGUA PORTOGHESE
Scripta Publicações | Curitiba (Brasile) | laciviltacattolica.com.br